28

αγορα

Rafael Aguirre (ed.)

Así empezó el cristianismo

verbo divino

ASÍ EMPEZÓ EL CRISTIANISMO

Rafael Aguirre (ed.)

Así empezó el cristianismo

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: Francesc Sala.

Printed in Spain. Impreso en España.

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra).
Impresión: Gráficas Lizarra, Villatuerta (Navarra).

Depósito legal: NA 2.268-2010
ISBN: 978-84-9945-119-0

Autores

Rafael Aguirre Monasterio
Universidad de Deusto (Bilbao)

David Álvarez Cineira
Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid)

Carmen Bernabé Ubieta
Universidad de Deusto (Bilbao)

Elisa Estévez López
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto (Bilbao)

Santiago Guijarro Oporto
Universidad Pontificia (Salamanca)

Esther Miquel Pericás
Doctora en Filosofía. Investigadora (Madrid)

Fernando Rivas Rebaque
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Introducción

El cristianismo no empezó como una realidad perfectamente acabada y definida desde el principio, como un meteorito caído del cielo o como una institución basada en decretos fundacionales claros y explícitos. Fue el resultado de un proceso relativamente largo y complejo, que tuvo sus raíces e impulso inicial en Jesús de Nazaret. Por eso este libro, que pretende explicarlo, ha resultado de una cierta extensión. En este proceso, muy pronto surgieron, entre los judíos de Palestina y de la diáspora, grupos con formas muy diferentes de entender la vinculación con Jesús, de cultivar la memoria sobre él y de relacionarse con la sociedad; grupos que fueron estableciendo relaciones entre ellos, a veces de reconocimiento y aceptación, otras de conflicto y hasta de exclusión, de modo que, a partir de una matriz judía y en contacto con el mundo grecorromano, apareció el cristianismo con una entidad social propia.

El proceso formativo del cristianismo abarca desde comienzos del siglo I hasta la segunda mitad del siglo II, cuando ya aparecen los elementos que caracterizan al cristianismo como una realidad sociológica y teológicamente diferenciada tanto respecto a la sinagoga judía como a los ojos de la sociedad romana. Este es el período de tiempo y el proceso histórico que abarca nuestro estudio. A partir de ese momento se abre el camino hacia lo que más tarde será la Gran Iglesia y la «ortodoxia».

El presente libro trata sobre un complejo, conflictivo y apasionante proceso histórico. El lector no encontrará en estas páginas elucubraciones fantasiosas y novelescas, pero tampoco cuadros idealizados de una edad de oro. No es raro que el estudio de los orígenes cristianos se convierta en un auténtico campo de batalla sobre el que

se proyectan los sentimientos encontrados y las polémicas encendidas que suscita su realidad presente. Este tipo de estudios está lastrado, con frecuencia, de sensacionalismo, de agresividad beligerante y de apologética beata.

No carecemos de opciones propias y de convicciones personales, pero hemos querido hacer un libro, ante todo, riguroso y crítico. Esto quiere decir que las afirmaciones históricas tienen que apoyarse en datos y no pueden ser dictadas ni por apriorismos ideológicos ni por exigencias extrínsecas a la investigación misma. Un estudio riguroso, en el caso que nos ocupa, requiere examinar numerosas fuentes literarias, ya que los restos materiales de comunidades cristianas, que tendrían que ser objeto de consideración arqueológica, son prácticamente inexistentes para el tiempo que nos ocupa. Las fuentes literarias son, en su inmensa mayoría, cristianas y requieren ser examinadas críticamente. Así los 27 escritos del Nuevo Testamento, que, más tarde, adquirieron un valor normativo, «canónico», en las iglesias cristianas, en nuestro estudio son considerados como meros documentos históricos, aunque ciertamente merecen una consideración especial: habrá que preguntarse por qué muy pronto estas obras adquirieron una preeminencia tan notable entre grupos cristianos diferentes y, sobre todo, hay que contar con el hecho de que una consideración tan especial refleja la importancia de las comunidades que en ellas se expresan.

Pero las mencionadas obras canónicas no son sino una selección de entre una literatura muy amplia, a la que hay que atender para comprender la riqueza y complejidad del cristianismo de los orígenes. La importancia de este tipo de literatura –que comprende los llamados «apócrifos», pero también incluye los primeros escritores eclesiásticos– no radica en la verosimilitud de sus informaciones, sino en que reflejan formas de cristianismo y de comunidades cristianas, que solo gracias a ella nos son conocidas. Al final de este libro presentamos un elenco, que hemos procurado sea lo más completo que permiten los conocimientos actuales, de toda la literatura cristiana primitiva, señalando autor, lugar y tiempo de origen de cada obra, así como sus características esenciales. Pensamos que puede ser de gran utilidad.

Nuestro propósito es describir el proceso formativo del cristianismo, explicar por qué unas formas prevalecieron, mostrar su complejidad y evolución, pero también descubrir formas de cristianismo que quedaron varadas, posibilidades perdidas o dormidas esperan-

do, quizá, las condiciones socioculturales o el vigor carismático que recuperen sus valores en el futuro. Una función esencial de la historia es hacer justicia, con crítica y discernimiento, a los vencidos y olvidados. Esta es, entre otras, una condición inexcusable para que el futuro no sea la mera prolongación del presente.

Reconocemos que hablar del proceso formativo del cristianismo es un tanto ambicioso. Este libro no se limita a mostrar aspectos selectos o episodios brillantes de los orígenes cristianos. Pretende, más bien, mostrar el surgimiento y la evolución de los principales grupos de seguidores de Jesús que acabaron confluyendo en lo que llamamos «cristianismo». Pero tenemos que añadir inmediatamente que somos conscientes de las limitaciones de nuestro empeño. Ante todo, por el carácter fragmentario y parcial de las fuentes que usamos. Además, hay una laguna inmensa en lo que respecta al cristianismo de los orígenes más allá de las fronteras orientales del Imperio romano y en el norte de África. Sin duda hubo grupos de seguidores de Jesús desde muy temprano por esas regiones, cuyas huellas se dejan ver en la literatura de los siglos posteriores. Sin embargo para esos momentos primeros, carecemos prácticamente de datos y estudios. Una tercera limitación viene dada por nuestra perspectiva, por la situación epocal y sociocultural desde la que contemplamos e interrogamos al pasado. El espíritu crítico implica siempre un esfuerzo por ampliar el horizonte, pero este nunca deja de ser limitado. Por eso, cada generación tiene que volver sobre las grandes cuestiones históricas, porque aunque no se hayan encontrado fuentes nuevas, siempre puede haber novedad en las preguntas que se plantean, en las perspectivas que se adoptan, en las valoraciones que se realizan, en la organización y comprensión de los datos.

Queremos resaltar como característica esencial de este libro, que está realizado en equipo. No se trata simplemente de una suma de colaboraciones más o menos afines en torno a un tema. Hemos trabajado en equipo para desarrollar, de forma coherente y articulada, un tema amplio y complejo. Nuestro trabajo en equipo tiene ya bastantes años de recorrido y, como tal equipo, hemos realizado trabajos de investigación y escrito, junto con otros colegas extranjeros, una obra colectiva (Carmen Bernabé y Carlos Gil [eds.], *Reimaginando los orígenes del cristianismo,* Verbo Divino, Estella 2008), hemos participado en seminarios y congresos y hemos impartido un par de cursos universitarios de postgrado sobre los orígenes del cristianismo. Estos cursos fueron precisamente la ocasión que nos ha

llevado, primero, a contrastar y articular nuestras opiniones y, después, a redactar, a revisar las redacciones y a dejarlas listas para la publicación del presente libro. En otro tipo de ciencias el trabajo en equipo es, en la actualidad, una exigencia ineludible y una práctica habitual de la investigación seria y sostenida. Sin embargo, en el mundo teológico y bíblico impera el individualismo o el cantonalismo institucional.

Como puede verse en la pequeña referencia personal de cada uno de nosotros, formamos un equipo interuniversitario, nos une una cierta afinidad metodológica, que podríamos definir como un acercamiento de tipo contextual e interdisciplinar, que no sofoca las diferencias personales. No nos sostiene ninguna estrategia que no sea el interés por la investigación bíblica y mostrar su relevancia social y cultural. Nos parece legítimo que la Iglesia considere que la Biblia es su libro, pero pensamos que la Biblia es también patrimonio de la humanidad. En los tiempos que corren, el equipo es necesario en toda investigación, ante todo, para mantener el esfuerzo y la ilusión que requiere, en una sociedad que minusvalora los estudios humanísticos y en una Iglesia que desconfía, con frecuencia, del espíritu crítico. Pero es que, además, el trabajo en equipo desarrolla las mejores cualidades que acompañan a la verdadera investigación, como el compartir las ideas y los hallazgos, el contraste de las opiniones, la apertura a las críticas de los colegas, la disposición a modificar las propias posturas y a ensamblarlas en una obra en común.

Tendríamos que hablar ahora de las razones de nuestro interés por el período formativo del cristianismo. Está claro que volver la mirada a estos viejos textos no es para nosotros contemplar curiosidades disecadas en las vitrinas de un museo. Pero este prólogo es ya demasiado largo y esta y otras cuestiones las descubrirá el lector que se anime a adentrarse en la lectura de este libro.

I

El proceso de surgimiento del cristianismo

Rafael Aguirre Monasterio

1. Actualidad del tema y características de los estudios actuales

Los orígenes del cristianismo se han convertido en un tema estrella de los estudios no solo bíblicos y teológicos, sino también humanísticos y sociológicos de nuestro tiempo. Están en juego las bases de la fe cristiana, de las iglesias y de la misma cultura occidental. Es un tema en el que, con frecuencia, la sofisticación científica, no pocas veces muy notable, no puede disimular los intereses y hasta la pasión que mueve a los investigadores. Se publican sin cesar estudios parciales y también visiones de conjunto, que suponen que la investigación ha llegado a un alto grado de madurez[1]. Se observa la búsqueda de metodologías nuevas, que no se conforman con los tradicionales itinerarios de la exégesis bíblica.

[1] Es significativo observar que casi al mismo tiempo se han empezado a publicar, en distintos ámbitos culturales, ambiciosas historias del cristianismo (nótese que no se presentan como «historias de la Iglesia»), con un primer tomo (en algún caso dos) dedicado al período de los orígenes. Son obras en colaboración, con metodologías diferentes, pero en general de mucha categoría y elevado nivel. Se pone de manifiesto la nueva orientación que reina en estos estudios y la madurez a la que han llegado. Cito cinco de estas grandes obras: Jean-Marie Mayer, Charles y Luce Pietri, André Vauchez y Marc Venard (eds.), *Histoire du Christianisme. 1 Le Nouveau Peuple (des origines à 250),* Desclée, París 2000; Margaret M. Mitchell y Frances M. Young (eds.), *Christianity. Origins to Constantine. The Cambridge History of Christianity,* Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York 2006; Manuel Sotomayor y José Fernández Ubiña (coords.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo,* Trotta, Madrid 2003; Richard A. Horsley (ed.), *A People's History of Christianity. Volume 1. Christians Origins,* Fortpress, Minneapolis 2005; Virginia Burrus (ed.), *A People's History of Christianity. Volume 2. Late Ancient Christianity,* Fortpress, Minneapolis 2005; Jürgen Becker (ed.), *Christian Beginnings. Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times,* Westminster/John Knox Press, Louisville 1993 (el original alemán es de 1987).

Es muy explicable en una sociedad de la curiosidad más que de la sabiduría y, sobre todo, consumista, que este fenómeno no se quede en ámbitos científicos, sino que trascienda al gran público de maneras frecuentemente sensacionalistas y carentes de todo rigor. En efecto, si entramos en cualquier gran librería o en la sección correspondiente de las grandes superficies inmediatamente nos viene encima un aluvión de literatura de ficción, la llamada novela histórica, que habla de la Sábana Santa, de la Magdalena, de Judas, del Santo Grial... Son reconstrucciones fantasiosas, pero que muchas veces difuminan estudiadamente las fronteras entre la realidad y la ficción, de modo que muchos lectores las toman como sensacionales revelaciones históricas.

¿Y cuáles son las razones que explican la actualidad de los estudios sobre los orígenes del cristianismo?:

1) Desde hace dos siglos no se ha interrumpido la investigación histórica sobre Jesús, pero desde los años ochenta del siglo XX el interés creció y se produjeron trabajos con unas características propias, no ya en Alemania, patria de la llamada exégesis científica, sino en el mundo anglosajón, y no principalmente en facultades de Teología (centros en los que trabajaban los estudiosos más críticos, como Bultmann y sus discípulos), pues esta nueva investigación con frecuencia se realiza en centros no confesionales y sin preocupación teológica directa (lo cual no quiere decir que estén exentos de presupuestos). Es la llamada «tercera búsqueda» del Jesús de la historia, que tanto ha movilizado al mundo académico.

Pues bien, casi de forma necesaria la investigación histórica sobre Jesús lleva a estudiar lo que viene después de él, el movimiento de sus discípulos que continúan y reivindican su nombre. Algunos de los autores que han escrito libros muy importantes sobre Jesús, a los pocos años han publicado obras sobre los orígenes del cristianismo[2].

2) El conocimiento del judaísmo del siglo I se ha acrecentado muchos estos últimos años y se ha puesto de manifiesto la enorme pluralidad que le caracterizaba. Ha contribuido decisivamente el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto y su publica-

[2] Es el caso de Gerd Theissen, que en colaboración con Annette Merz, publicó *El Jesús histórico,* Sígueme, Salamanca 1999 y *La religión de los primeros cristianos,* Sígueme, Salamanca 2002. John D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío,* Crítica, Barcelona 1994 y *El nacimiento del cristianismo,* Sal Terrae, Santander 2002; Joachim Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia,* Herder, Barcelona 1993 y *Die Frühe Christen. Ursprünge und Anfänge der Kirche,* Herder, Friburgo, Basilea y Viena 1982.

ción, por fin culminada, así como la edición de otras obras del judaísmo rabínico, que ya se conocían, pero eran de difícil acceso. En el seno del judaísmo coexistían grupos con creencias muy diversas (saduceos, fariseos, esenios, grupos apocalípticos...) y solo tras la catástrofe del año 70, con la destrucción del Templo por los romanos, comenzó a darse un proceso de reinterpretación de la identidad judía y de unificación. Este mejor conocimiento del judaísmo es fundamental para comprender que el movimiento de Jesús enraíza en él y para entender el proceso de separación del cristianismo.

3) Otro factor decisivo es la revalorización de la literatura apócrifa cristiana. Tenemos el NT, conjunto de 27 escritos bien conocidos, a los que se atribuye, desde el punto de vista teológico, un valor muy especial: son textos canónicos. Pero estos escritos son una selección entresacada de una literatura muy amplia producida por los primeros cristianos y que en buena medida es la que llamamos literatura apócrifa cristiana. No es una designación peyorativa (apócrifo no es sinónimo de falso o heréticos), simplemente es no canónica. Pero para un estudio histórico es obvio que tiene gran importancia.

Esta literatura apócrifa suscita un interés enorme en nuestros días. A veces, ingenuamente, se cree que en ella se van a encontrar secretos escondidos intencionadamente por la Iglesia durante siglos. En este libro se recurrirá frecuentemente a esta literatura. En mi opinión, en la valoración de estos textos radican algunos de los más importante problemas que plantea hoy el estudio de los orígenes cristianos.

4) Asistimos, quizá, a lo que podríamos llamar el «síndrome la lechuza». Es una expresión que escuché en un congreso al reconocido investigador alemán Wolfgang Stegemann[3]. Es sabido que la lechuza es un pájaro que remonta el vuelo cuando el día declina y ya anochece. El autor mencionado decía que asistimos en Europa a un fenómeno semejante. Cuando el cristianismo declina e, incluso, parece que se va a ocultar tras el horizonte surge un inusitado interés por estudiar sus orígenes; algo así como si los estudiosos tuviesen nostalgia por ese mundo que parece alejarse y se aprestan a estudiarlo mientras aún perciben, al menos, su influjo cultural.

Ampliando un poco la perspectiva, podríamos decir que en las grandes encrucijadas históricas se mira para atrás, se busca luz y

[3] Wolfgang Stegemann, «Christentum als Universalisiertes Judentum? Anfragen an Gerd Theissens "Theorie des Urchristentums"», *Neukirchener Theologische Zeitschrift* 16 (2001) 130-148.

orientación en las grandes tradiciones del pasado que forjaron lo que hoy somos. Sin duda, los cambios espectaculares, de enorme rapidez y profundidad de nuestro tiempo –que implican el contacto de culturas, religiones y costumbres muy distintas– explican el fenómeno, que es delicado y hay que administrar con prudencia, constatable en muchos lugares, del auge de las reivindicaciones de supuestas identidades culturales ancestrales. Este es un factor que contribuye a explicar el interés y la importancia de los estudios sobre los orígenes del cristianismo.

5) El cristianismo se legitima por recurso a una tradición, lo que plantea un grave problema, al menos en la cultura occidental, por la indudable crisis en que están sumidas las instituciones que mantenían y transmitían la tradición (particularmente la familia)[4]. El mismo concepto de tradición está seriamente cuestionado. El conocimiento de los orígenes del cristianismo, además de otras repercusiones, interesa también porque nos ilumina sobre la naturaleza específica de la tradición cristiana y aporta perspectivas sobre sus formas de transmisión.

6) Lo más característico de los estudios actuales es su carácter interdisciplinar. Desde que comenzaron los estudios bíblicos críticos se había considerado el surgimiento del cristianismo como un fenómeno ideológico, es decir, cómo se pasa del Jesús de Galilea al culto de Cristo. Un libro muy reciente, que se titula *El nacimiento del cristianismo*, de un autor inglés, afirma textualmente que «estudiar los orígenes del cristianismo es estudiar los orígenes de la cristología»[5].

Sin embargo las ideas no se sostienen solas. El fenómeno es mucho más complejo. Es todo un movimiento social, vinculado a la figura de Jesús de Nazaret, que comporta la configuración de comunidades, con sus diversas características, conflictos, relaciones entre ellas; comporta también ritos, formas organizativas, ministerios, actitudes morales que evolucionan, modalidades distintas de entender las relaciones con la sociedad y con el Imperio romano.

Nuestro estudio se refiere a un fenómeno histórico, pero el estudio de la historia antigua se ha vuelto profundamente interdisciplinar. ¿Qué disciplinas se usan en nuestro caso? En primer lugar las ciencias del lenguaje porque el punto de partida es el estudio de

[4] Daniéle Hervieu-Léger, *La religión, hilo de la memoria,* Herder, Barcelona 2005.
[5] Paul Barnett, *The Birth of Christianity. The First Twenty Years,* Eerdmans, Cambridge 2005, p. 8.

unos textos. Esto lo conocen bien los exegetas, en cuya preparación el conocimiento de idiomas, la filología, los diversos métodos de análisis de los textos (histórico-crítico, narrativo, pragmático, respuesta del lector, etc.) es el paso inicial e imprescindible. Pero también es necesario el conocimiento del contexto en el que surge el texto. Para ello se impone el recurso a la historia, a la del judaísmo del siglo I, tanto en Palestina como en la diáspora, y a la situación en general del Imperio romano. Obviamente la historia no solo se fija en los acontecimientos políticos, sino también en las condiciones sociales y económicas, en las manifestaciones religiosas (la religión política u oficial del Imperio, las religiones domésticas, las religiones de los misterios y orientales, que ejercían una atracción notable), las corrientes culturales (por ejemplo, las diversas escuelas filosóficas helenísticas, los estoicos, los cínicos etc.). Tiene que recurrir a la arqueología[6] (para estudiar la evolución de los lugares de reunión, para estudiar los restos epigráficos, porque no puede haber estudio de la antigüedad que no recurra a los restos arqueológicos). Más novedosa es la utilización de las ciencias sociales, concretamente la sociología, la antropología cultural y la psicología social[7]. Esta utilización se realiza con frecuencia en el presente libro y, por eso, voy a realizar una breve explicación orientativa.

La antropología cultural nos introduce en las categorías culturales y en los valores del mundo mediterráneo del siglo I, a la luz de los cuales tenemos que leer los textos. Si proyectamos sobre ellos espontáneamente las categorías de la sociedad occidental y posindustrial haremos una lectura etnocéntrica y anacrónica. Las formas de entender la familia, las relaciones de autoridad, la valoración de la niñez y de la ancianidad, el sentido del honor, etc., eran profundamente diferentes a las hoy vigentes entre nosotros. De alguna manera tenemos que meternos en ese mundo social, diferente y distan-

[6] Graydon F. Snyder, *Ante-pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine,* Mercer University Press, Macon 2003; L. Michael White, *The Social Origins of Christian Architecture. Volume I. Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians,* Trinity Press, Pensilvania 1990; íd., *The Social Origins of Christian Architecture. Volume II. Texts and Monuments for the Christian Domus Ecclesiae in its Environment,* Trinity Press, Pensilvania 1997.

[7] La literatura es inmensa. Una buena introducción: John H. Elliot, *What is Social-Scientific Criticism?,* Fortress Press, Minneapolis 1993. Se encuentra una introducción sencilla al uso de estos métodos en los primeros capítulos de mis obras *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo,* Verbo Divino, Estella ^{3}2009 y *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander 1994.

te del nuestro para entender adecuadamente el cristianismo de los orígenes. Se está mostrando también muy fecundo el uso de la sociología y a la psicología social. El recurso a estas ciencias sociales para la interpretación de los textos de los orígenes del cristianismo tiene una triple función.

En primer lugar, proporcionan categorías que nos permiten comprender mejor los datos que conocemos de la historia. La sociología no proporciona al biblista datos nuevos, pero le permite organizarlos y entenderlos mejor; es decir, aumenta la comprensión y la información. Por ejemplo son muy útiles las categorías de «desviación social», para entender al mismo Jesús y sus discípulos, de «secta», para entender a muchas comunidades cristianas de los inicios, y la categoría técnica de «movimiento» como fenómeno social entusiasta, poco organizado, con una perspectiva de futuro, en torno a un líder (en este sentido se habla del «movimiento de Jesús»). Para la comprensión del proceso formativo del cristianismo, que implica relacionar textos diversos con una realidad social que evolucionó en diversas direcciones, el recurso a la función explicativa de las ciencias sociales es de especial interés. Es un campo privilegiado de exégesis interdisciplinar. En segundo lugar, tienen una función heurística, es decir, plantean preguntas que a primera vista o con un simple análisis literario podrían pasar desapercibidas; son preguntas sugeridas por el conocimiento de diversas sociedades y de los factores y funciones de los fenómenos sociales. En tercer lugar, poseen una función predictiva: siempre con un margen hipotético, las ciencias sociales permiten prever comportamientos personales y sociales, que van más allá de los datos que poseemos.

El uso de las ciencias sociales debe realizarse con muchas cautelas críticas. En primer lugar, porque los datos que poseemos son fragmentarios y, en segundo lugar, porque las categorías teóricas que nos proporcionan enriquecen el conocimiento de los textos, pero no pueden validarse de forma directa porque se está operando con sociedades del pasado.

Las ciencias sociales nos ayudan a establecer un diálogo con el pasado. La antropología cultural sirve, ante todo, para escuchar a los autores y destinatarios de los textos del pasado, nos mete en el mundo social de los primeros cristianos, nos enseña a adoptar sus propias perspectivas (perspectiva emic). La sociología y la psicología social usan categorías teóricas sobre las relaciones humanas, sobre los comportamientos y los procesos sociales a partir de las sociedades

actuales, pero consideran que tienen un valor transcultural y, por tanto, son aplicables para conocer sociedades del pasado. Es decir, plantean unas preguntas y usan esquemas mentales propios del investigador (perspectiva etic), ajenas a los autores y destinatarios originarios, pero que sí responden a las características de los textos.

Este acercamiento a los orígenes del cristianismo implica la superación del docetismo metodológico, del reduccionismo espiritualista. El creyente descubre la acción de Dios en la historia, en nuestro caso en los orígenes del cristianismo, de la Iglesia. Pero esta acción de Dios no elimina ninguno de los factores de todos los procesos históricos.

Se pone de manifiesto que los estudios bíblicos recurren a las ciencias más diversas y son la frontera privilegiada a través de la cual la teología entra en contacto con los saberes profanos de su tiempo, incluso es la frontera privilegiada de diálogo con la cultura del tiempo.

No es cuestión de hacer aquí una presentación completa sobre los autores y libros más importantes, y sobre los equipos que, con características diversas, están trabajando en diversas partes del mundo, sobre los orígenes del cristianismo. Basta decir que en las más prestigiosas asociaciones bíblicas internacionales (Studiorum Novi Testamenti Societas y Society of Biblical Literature) existen seminarios que se reúnen anualmente dedicados a estos estudios con una metodología afín a la que propugnamos en este libro. También existe una coordinación entre los estudiosos del tema de los países del norte de Europa. Desde hace unos años unos cuantos estudiosos europeos han erigido el llamado Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre el Cristianismo de los Orígenes, cuyas reuniones han dado pie ya a varias publicaciones colectivas [8]. También en el seno de la Asociación Bíblica Española existe desde hace años un seminario con el título «Orígenes del Cristianismo», que ha publicado un par de libros en colaboración [9] y ha sido vivero de diversas iniciativas. Los autores de este libro participamos activamente en

[8] «Come è nato il cristianesimo?», *Annali di storia dell'esegesi* 21/2 (2004), que recoge las ponencias presentadas en el congreso realizado en Bolonia en junio de 2002; *Annali di storia dell'esegesi* 22/2 (2005), que recoge las ponencias presentadas en el congreso de París de 2003; Santiago Guijarro (ed.), *Los comienzos del cristianismo,* Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2006, que recoge las ponencias del congreso realizado en Salamanca en junio de 2005.

[9] Rafael Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva,*Verbo Divino, Estella 1991; íd. (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales,* Verbo Divino, Estella 2002.

muchas de las reuniones, seminarios y congresos de las instituciones mencionadas.

2. Reconstrucción de los orígenes del cristianismo

a. *El «mito de los orígenes»*

Es un hecho constatable que muy diversos grupos sociales idealizan su pasado. Los movimientos políticos ensalzan a sus fundadores y dan una visión épica de sus inicios. Las órdenes religiosas santifican a sus fundadores y a sus primeros compañeros y convierten los momentos fundacionales en el punto de referencia de su vida posterior. Los nacionalismos suelen hablar de una «edad de oro» de un pueblo idealizado, diría que inventado, que se vio rota por la influencia de factores externos. Esta mitificación de los orígenes cumple una función social muy importante: confiere identidad al grupo; la memoria, que selecciona e idealiza, se conserva y transmite en relatos venerados y en celebraciones periódicas; la referencia a este pasado mitificado condiciona el presente, pero también permite afrontar sus desafíos sin sucumbir al desarbolamiento personal y grupal.

La idealización de los orígenes la encontramos muy pronto en el movimiento cristiano, ya en los Hechos de los Apóstoles. Es claro que Lucas no hace historia en el sentido moderno y científico tal como hoy lo entendemos, sino que presenta una visión idealizada y simplificada de los inicios del cristianismo. El esquema geográfico es muy simple: empieza en Jerusalén, avanza por la cuenca norte del Mediterráneo, hasta que, por fin, llega a Roma. De esta forma nos presenta una línea del cristianismo primitivo, la que más éxito histórico tuvo y que en mayor medida condicionó la historia posterior, pero nada dice de las líneas cristianas que se extendieron por el oriente y por el norte de África. Además es evidente que la visión lucana armoniza y unifica tendencias teológicas diferentes, y oculta o, por lo menos, atempera la gravedad de los conflictos que existieron en las comunidades cristianas y entre estas y las autoridades imperiales. Me limito a exponer unos ejemplos de entre los muchos que podrían mencionarse. No solo no dice nada del famoso conflicto entre Pablo y Pedro en Antioquía (Gal 2,11-14), sino que la expresión teológica más paulina de toda la obra la pone en boca de Pedro («Nosotros [los judíos] creemos que nos salvamos por la gracia del Señor Jesús, del mismo modo que ellos [los gentiles]», Hch 15,11).

Lucas escribe varios años después de la muerte de Pablo y se encarga de dar una visión de la tradición paulina en la que ha limado las aristas que pudieron indisponerle con los apóstoles de Jerusalén. Tampoco nos informa de la colecta que Pablo hacía a favor de la iglesia de Jerusalén, de la que habla continuamente el apóstol en sus cartas, porque la consideraba de importancia decisiva como expresión de su comunión con la iglesia madre de Jerusalén. Cabe sospechar que el silencio lucano se deba a que la colecta mencionada no fue tan bien recibida por los hermanos de Judea como él hubiese deseado. En Rom 15,30-31 se ve que el apóstol no estaba nada seguro de la acogida que le esperaba en Jerusalén; quizá en Hch 21,24 hay una alusión a la colecta que Pablo hace y a la demostración que le piden para que pueda ser aceptada, pero que terminó en un fracaso absoluto. Asimismo Lucas oculta la profundidad de las diferencias entre los helenistas y los hebreos de Jerusalén (Hch 6,1-6) y las que existieron entre Pablo y Bernabé, que acabaron separándose y encabezando expediciones misioneras diferentes (Hch 15,36-40). Está claro que los Hechos de los Apóstoles presenta una visión simplificada e idealizada de los orígenes del cristianismo y que, por tanto, se requieren muchas cautelas críticas cuando de recabar informaciones históricas de sus páginas se trata.

Pero antes de seguir adelante, es pertinente hacer un par de observaciones: 1) Los Hechos de los Apóstoles no son, como ya he reiterado, una crónica histórica, pero podemos obtener de ellos, tras la correspondiente crítica histórica, a la que también he aludido, informaciones históricas de mucho interés sobre la comunidad de Jerusalén, la primera extensión del cristianismo y sobre Pablo. 2) Hechos presenta un cuadro idílico de la comunidad cristiana de Jerusalén, que no se puede considerar histórico sin más. Como ya he repetido, los inicios se idealizan para que sirvan de referencia a la Iglesia de todos los tiempos. Pero también hay que decir que los momentos iniciales de un movimiento social –y en el caso del cristianismo esto es indudable– suele darse un entusiasmo muy especial, la creatividad normalmente es máxima, con frecuencia hasta tanteadora y confusa, y se toman algunas decisiones que condicionan toda la historia posterior del grupo; en este sentido el proceso fundacional de un grupo es una fase privilegiada de su existencia.

Los Hechos de los Apóstoles presentan una visión historiográfica, idealizada y con una preocupación apologética, que condiciona toda la forma de entender posteriormente los orígenes del cris-

tianismo. Pero hay otra obra cuya importancia difícilmente sobrevaloraremos: la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, escrita a principios del siglo IV. Cita casi 250 pasajes de fuentes cristianas antiguas, la mayoría de las cuales las conocemos solo gracias a él, y este dato hace de su obra una fuente fundamental para el estudio del cristianismo de los orígenes. Pero la *Historia Eclesiástica* está escrita desde una peculiar óptica teológica y con una declarada preocupación apologética. Todo está condicionado por su gran amistad con el emperador Constantino, que tras las persecuciones y luchas con las herejías, ha proporcionado una estabilidad gloriosa a la Iglesia.

> La importancia histórica de Eusebio consiste en haber dado vida a una historiografía eclesiástica, proporcionando así el modelo de un género literario nuevo que va a permanecer largo tiempo como norma, y en haberse puesto como portavoz teológico de la visión constantiniana respecto a las relaciones cada vez más estrechas entre Imperio e Iglesia [10].

Es decir, el punto de vista de Eusebio al hacer su historia de la Iglesia no es simplemente el punto de vista de la fe, sino el deseo de legitimar la obra de Constantino y la Iglesia que surge tutelada por el emperador.

Eusebio comparte plenamente el «mito de los orígenes» en su visión de la historia. Cita a Hegesipo (en torno al 180) que, al hablar del sucesor de Santiago el Justo a la cabeza de la iglesia de Jerusalén, dice que «llamaba virgen a la Iglesia pues todavía no se había corrompido con vanos discursos» [11]. Eusebio lo comenta con sus propias palabras:

> Hasta aquellas fechas la Iglesia permanecía virgen, pura e incorrupta, como si hasta ese momento los que se proponían corromper la sana regla de la predicación del Salvador, si es que los había, se ocultaran en tiniebla oscura. Mas cuando el coro sagrado de los apóstoles alcanzó el final de la vida y hubo desaparecido aquella generación de los que fueron dignos de escuchar con sus propios oídos a la divina Sabiduría, entonces tuvo principio la confabulación del error impío por medio del engaño de maestros de falsa doctrina, los cuales, al no quedar ya ningún apóstol, en adelante, a cabeza descubierta ya, intentarán oponer a la predicación de la verdad la predicación de la falsamente llamada gnosis [12].

[10] Claudio Moreschino y Enrico Norelli, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (I),* BAC, Madrid 2006, p. 475.

[11] IV, 22, 4.

[12] III, 32, 7-8.

Para Eusebio es gracias a Constantino que la Iglesia puede recuperar la integridad original. Ireneo desarrolla esta visión según la cual las herejías son un fenómeno posterior que atenta contra la pureza primitiva asegurada por la predicación de los apóstoles[13]. Ya en el siglo II Clemente de Alejandría había dicho:

> Por relación a la Iglesia, la más antigua y la más verdadera, estas y otras sectas posteriores fueron innovaciones de falsarios[14].

Esta visión idealizada de los orígenes –según la cual reinaba la claridad y la unanimidad, garantizada por el testimonio de los apóstoles– ha dominado las visiones confesionales del cristianismo, no solo en la piedad popular, sino incluso, en muy buena medida, en los estudios académicos. En estos últimos lo que se afirmaba es que la doctrina eclesiástica, tal como se conformó a finales del siglo II, empalmaba directamente con la primera generación, mientras que las otras líneas, que se llaman heréticas, eran desviaciones del tronco auténtico.

La obra de Walter Bauer *Ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo*[15] obligó a revisar a fondo esta visión e implicó un cambio en el paradigma en los estudios del cristianismo de los orígenes. Según Bauer el cristianismo originario se caracterizaba por una enorme diversidad teológica, que correspondía a la dispersión geográfica que se dio con gran rapidez (Siria, Egipto, Asia Menor...). Este autor piensa que las líneas posteriormente declaradas heréticas son más antiguas que la que acabó erigiéndose como la ortodoxa, que es un producto posterior, procedente de la Iglesia de Roma y cuyo triunfo se explica lógicamente por la superioridad final del cristianismo de la capital del Imperio sobre otras iglesias que, sin embargo, podían representar teologías más antiguas.

La obra de Bauer tiene muchos puntos cuestionables, pero imprimió un giro irreversible a los estudios científicos del cristianismo

[13] Los apóstoles cuando predicaban tenían «el conocimiento perfecto»: *Adv. Haer.* III, 1, 1. La terminología evidencia que Ireneo está polemizando contra los gnósticos, cuya aparición posterior va describiendo nominalmente, y afirma: «todos estos se levantaron en su apostasía contra la Iglesia, mucho tiempo después de haber sido constituida» (III, 1, 5).

[14] *Stromata* VII, 17, 107, 2.

[15] *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Mohr/Siebeck, Tubinga 1934. El libro fue reeditado con dos ensayos suplementarios de Georg Strecker en 1964. Hay traducción inglesa: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Fortress Press, Filadelfia 1971. No existe traducción española.

de los orígenes. Hay planteamientos ingenuos y apologéticos que resultan insostenibles; no se puede desconocer la gran pluralidad de líneas cristianas primitivas; ni se puede negar el carácter cristiano de tradiciones que resultaron históricamente perdedoras. Después de Bauer no podemos proyectar sobre el pasado la imagen de la iglesia en trance de consolidación institucional y de unificación doctrinal de finales del siglo II. Las mismas categorías de «ortodoxia» y «herejía» resultan anacrónicas para el estudio del cristianismo de los orígenes [16].

b. *La historia como reconstrucción del pasado*

La historia es una ciencia humana: como ciencia no es el reino de la subjetividad, porque tiene sus normas y exigencias de rigor; pero no es una ciencia exacta; el positivismo historicista, lleno de optimismo del siglo XIX, que creía poder reproducir y aclarar perfectamente el pasado es una ilusión insostenible. Miramos al pasado inevitablemente desde una determinada perspectiva del presente. Estamos condicionados por nuestra cultura, por unos intereses, por el lugar social que ocupamos. Y esa perspectiva nos permitirá divisar unos determinados aspectos del pasado, pero nos ocultará otros. Estamos, además, condicionados por los datos, siempre parciales, que poseemos del pasado que pretendemos conocer. El historiador, a partir de los datos siempre parciales que posee y desde sus condicionamientos inevitables, realiza una reconstrucción plausible del pasado, que no es la única posible ni puede identificarse con la realidad misma. Estas reconstrucciones del pasado podrán perfilarse y corregirse por la aportación de más datos o por una interpretación más correcta. Arthur Schlesinger Jr. ha escrito recientemente: «Las concepciones del pasado están muy lejos de ser estables. Las revisamos continuamente a la luz de las urgencias del presente. La historia no es un libro cerrado o un veredicto final. Siempre está en proceso de hacerse. Dejad que los historiadores prosigan la búsqueda del conocimiento, por equívoca y problemática que pueda ser. La gran fuerza de la historia en una sociedad libre es su capacidad para la autocorrección».

Siempre será necesario el diálogo y el contraste entre quienes contemplan el pasado desde perspectivas diversas. Por eso la tarea

[16] Alain Le Boulluec, «Hétérodoxie et orthodoxie», en Jean-Marie Mayer, Charles y Luce Pietri, André Vauchez, Marc Venard (eds.), *Histoire du Christianisme 1,* Desclée, París 2000, p. 268.

del historiador es inacabable y hay fenómenos del pasado, especialmente los más cargados de significación para el presente, que tendrán que ser abordados una y otra vez. No se trata de cuestionar todos los resultados precedentes, pero tampoco se podrán clausurar las posibilidades de aumentar el conocimiento bien por el descubrimiento de nuevos datos, por la revisión de explicaciones precedentes, por el uso de nuevas categorías interpretativas, por la adopción de nuevas perspectivas o porque el desarrollo de su historia revela potencialidades de los orígenes hasta ahora desapercibidos. Esto se verifica de una forma muy especial en el estudio del cristianismo de los orígenes. Pero este reconocimiento del carácter hipotético y parcial del conocimiento histórico de ninguna manera convierte a la historia en el campo de la fantasía y de la arbitrariedad. Lo he dicho antes: el estudio de la historia se rige por unas normas científicas y siempre hay que respetar los datos que se poseen.

Estas someras reflexiones sobre el conocimiento histórico deben ponernos en guardia tanto frente a sus pretensiones desmedidas como frente a desbarres sensacionalistas, subjetivistas o interesados, lo cual debe ser tenido especialmente en cuenta cuando del estudio de los orígenes del cristianismo se trata.

El estudio del pasado se hace –de manera más o menos consciente y confesada, pero inevitable– desde intereses del presente. Ahora bien, la imagen que nos hagamos del pasado, a su vez, condiciona el presente y los proyectos de futuro. Con frecuencia debajo de las divergencias de los historiadores subyacen verdaderas luchas de poder. La historia muchas veces es un arma al servicio de intereses institucionales, ideológicos y políticos. Quienes detentan el poder suelen intentar imponer socialmente su propia visión del pasado, y cuentan para ello con el sistema educativo, con las celebraciones oficiales, con la influencia sobre los medios de comunicación, pero suelen surgir otras visiones alternativas de la historia entre los grupos subalternos o en la academia donde se cultivan los estudios científicos.

La visión del pasado puede utilizarse para legitimar el presente o para lo contrario; para abrir posibilidades nuevas de futuro o para exigir que este sea la mera prolongación de un pasado sacralizado. Por eso no vale esa disyuntiva simple propia de las ideologías de la modernidad ilustrada: la preocupación por el pasado es cosa del tradicionalismo o del conservadurismo, mientras que lo que caracteriza al progresismo es la tendencia hacia el futuro. Bien al contrario, hacer memoria del pasado puede convertirse en la mayor exigencia y en

el más grande acicate para el cambio social, porque en el pasado laten posibilidades inéditas y perdidas, deudas no saldadas, huellas semiocultas, que las historias oficiales nunca han sacado a la luz. Por supuesto, cuando miramos atrás descubrimos trigo y paja, líneas y opciones muy diversas; percibimos alternativas que de haber prevalecido hubiesen desembocado en un radicalismo exaltado y minoritario, o en grupúsculos especulativos. Pero, dicho con todas las cautelas, rescatar los pasados ocultos, hacer justicia a las víctimas, recuperar las verdades de los perdedores es lo que más hondamente impulsa para que el futuro no sea la simple prolongación del presente como obra de los vencedores. Con otras palabras, se trata de enriquecer el presente con la incorporación de nuevas perspectivas, de descubrir aspectos válidos y olvidados de la gran tradición cristiana.

Reconduzco el hilo de mis reflexiones y pongo unos ejemplos para mostrar la transcendencia que tiene en el presente las diferentes lecturas que se pueden hacer del pasado. Propongo tres posibles reconstrucciones o relecturas de los orígenes del cristianismo, consciente de que adelanto algo que se entenderá mejor al final de la lectura de este libro.

1) Hay reconstrucciones de los orígenes del cristianismo, presentes en libros técnicos y con mucha frecuencia en presuntas novelas históricas en las que se diluye la distinción entre la realidad y la ficción, de las que se desprende una consecuencia inmediata para el presente: la Iglesia y lo que hoy entendemos por cristianismo está edificado sobre un colosal fraude inicial.

2) En otros casos se hace una reconstrucción del pasado según la cual la Iglesia procede de decretos fundacionales directos de Jesús o se basa en su conciencia explícitamente expresada. Como consecuencia, se dice, el estudio histórico demuestra una continuidad explicita y directa entre Jesús y la Iglesia posterior, tanto institucional como doctrinalmente. Como todo estaba claramente establecido desde el inicio, el futuro tiene que ser la mera reproducción del modelo del pasado, lo que en realidad equivale a la prolongación del presente.

3) Otra reconstrucción del cristianismo de los orígenes lo ve, más bien, como un proceso histórico, por tanto contingente, que tiene su punto de partida en Jesús de Nazaret y sus discípulos, pero que supone toda una historia posterior, en la que entraron en juego factores muy diversos, en el que poco a poco fue emergiendo y preponderando la línea cristiana que se erigió posteriormente en la ortodoxia. Una institución tiene todo el derecho a darse una normatividad vinculan-

te para los tiempos posteriores. En el caso que nos ocupa, esta normatividad puede estar legítimamente justificada desde el punto de vista teológico, pero es obvio que en esta visión, precisamente porque introduce la historicidad en el seno del proceso constituyente del cristianismo, predispone para una consideración más flexible de las estructuras eclesiales y está más abierta para aceptar desarrollos posteriores. Esta visión se distingue netamente de la mencionada con anterioridad e implica actitudes muy diferentes en el presente.

c. *El reto del estudio crítico de los orígenes del cristianismo*

Maurice Halbwachs[17], en sus trabajos ya clásicos sobre la memoria, diferencia entre la memoria colectiva y la historia. De forma quizá excesivamente rígida, considera que el cultivo de esta supone el fin de aquella. La memoria colectiva es producida espontáneamente por un grupo, que selecciona y reelabora sus recuerdos en función de su identidad en el presente. La historia tiene un carácter más objetivo y «científico». Ciertamente parece innegable que existe una tensión entre ambas actitudes, porque la investigación histórica del pasado exige ahondar más allá de la memoria colectiva vigente y puede cuestionar la memoria espontánea que el grupo tiene de sus orígenes y de sí mismo.

En todo caso, es claro que un grupo social que acepta el estudio crítico de sus propios orígenes asume un reto de serias consecuencias. La visión idealizada, y hasta mitificada, que se ha cultivado durante mucho tiempo queda radicalmente cuestionada. Se descubre la historicidad de las formas institucionales y doctrinales. Las expresiones de la fe religiosa no escapan de los condicionamientos de todo lo humano. A una fe, como la cristiana que tiene en sus entrañas la consideración de la encarnación de Dios –Cristo se hizo «en todo igual a los hombres menos en el pecado»– esto le debe servir para descubrir más a fondo su especificidad en el marco del mundo de las religiones. Por otra parte, la historicidad del proceso formativo del cristianismo, que, insisto, de ninguna manera se opone a la capacidad de la institución eclesial para dotarse de una normatividad vinculante legitimada teológicamente, también nos descubre su pluralidad, sus limitaciones y su apertura a posibles desarrollos en función de las circunstancias históricas.

[17] *La memoria colectiva,* Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2004; *Los marcos sociales de la memoria,* Anthropos, Barcelona 2004.

En principio el proceso formativo del cristianismo puede ser objeto de estudio de historiadores, antropólogos y sociólogos, independientemente de si son o no creyentes. Digo en principio, porque también es verdad que la fe, sin interferir en la lógica ni en el rigor del estudio, puede orientar la investigación hacia ciertos aspectos que para un no creyente son de menor importancia[18]. Pero pueden darse consensos muy amplios entre estudiosos de diversas creencias a la hora de analizar los factores que llevaron a la separación del cristianismo y del judaísmo, al triunfo histórico de lo que se llamó «la ortodoxia» en detrimento de otras líneas cristianas diferentes, o a los que explican la rápida difusión del cristianismo por el Imperio romano. Lo que hace el creyente es dar una interpretación peculiar de este proceso, una interpretación teológica, verlo como desarrollo del plan de Dios en la historia.

Estamos ante una versión de la irrenunciable articulación entre fe y razón; en este caso entre investigación histórica e interpretación teológica. La teología, la fe, no puede dictar los resultados a los que tiene que llegar el estudio histórico, pero tampoco este puede cerrarse a una interpretación teológica. Por supuesto que tal interpretación no se deduce de la investigación histórica, pertenece a otro ámbito de conocimiento, pero el creyente que lo acepta puede descubrir una coherencia muy peculiar en el proceso histórico. En cualquier caso ni las estructuras eclesiales ni las ideas teológicas caen del cielo, sino que surgen en un proceso laborioso, conflictivo como todo lo humano, en que intervienen factores muy diversos y en los que el creyente puede confesar la acción del Espíritu de Dios.

Un estudio de los orígenes del cristianismo con este enfoque es un indudable reto a la fe cristiana. Le exige pasar por la crítica de la razón de la modernidad y supone una purificación, para ciertas mentalidades, difícil y complicada. De una visión ingenua de sus orígenes se pasa a otra más madura, razonable y crítica. Este tipo de estudios hechos con rigor y expuestos con franqueza y sensatez, no

[18] Esta afirmación tiene una validez más general. Cada historiador, según su formación, su cultura, sus creencias o sus intereses, puede ser más sensible a unos aspectos que a otros del pasado. Así hay quien se interesa particularmente por el factor económico, el político, el papel de los distintos géneros, etc. Me permito sugerir que la interpretación teológica de la historia, que parte de la fe y atribuye un sentido al conjunto, debe tener una especial voluntad de abrirse a todos los aspectos del proceso histórico. Sugerencias interesantes sobre este tema se encuentran en Christoph Markschies, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?,* Sígueme, Salamanca 2009, pp. 74-83.

perturban la fe de las personas sencillas, como, con frecuencia, se objeta desde una postura paternalista y cargada de prejuicios que, en el fondo, esconde miedos y desconfía de la inteligencia y sensatez de la gente, incluso de la más sencilla, para aceptar la realidad o que teme que ciertas formas autoritarias de ejercer el poder sean inviables en la medida en que los súbditos adquieren formación y espíritu crítico. Bien al contrario, estos estudios hacen posible la fe en un contexto como el nuestro, en el que las exigencias de la razón y de la critica histórica forman parte del paradigma cultural en el que inevitablemente nos movemos.

Pero deseo añadir, subrayándolo con énfasis, que el fin del «mito de los orígenes» de ninguna manera implica desconocer los grandes méritos, las virtudes notables y la capacidad de innovación histórica de la experiencia religiosa auténtica, todo lo cual se pone de manifiesto de una manera muy singular en el cristianismo de los orígenes. Y esto, por cierto, creo que es algo que puede descubrir el historiador que examina el pasado críticamente.

Nadie aborda el estudio del cristianismo de los orígenes sin condicionamientos ni presupuestos, y lo mejor es asumirlos consciente y explícitamente para que el lector se sitúe y también para mantener una vigilancia crítica sobre todos los condicionamientos previos, no para desecharlos, sino para que no interfieran donde no deben, sin diluir en modo alguno sus legítimas preocupaciones y preguntas. Los autores de este libro trabajamos en instituciones teológicas, tenemos, entre otras, preocupaciones y motivaciones de esta naturaleza; es decir, para nosotros, el estudio de los orígenes del cristianismo conlleva un análisis crítico de nuestra fe, esencialmente vinculada a la historia, y está al servicio de mejor entenderla y de promover formas más adecuadas de vivirla. Es decir, nuestro estudio, siendo fundamentalmente histórico, tiene una dimensión teológica, no solo porque se trata del análisis de un fenómeno religioso, sino porque no ocultamos nuestra preocupación como creyentes por desarrollar sus mejores virtualidades en el presente y en el futuro. Esta preocupación está presente en este libro, aunque consideramos que excedería los objetivos de la presente obra hacer una sistematización de los resultados y consecuencias teológicas.

El estudio de los orígenes del cristianismo interpela a la Iglesia y necesariamente entra en diálogo con la teología. Pero interesa mucho subrayar que también tiene grandes repercusiones culturales y sociales. El equipo de autores de este libro entiende que los estudios

bíblicos, lejos de ser un coto clerical y cerrado, son un terreno fronterizo e interdisciplinar y que incide en muchos problemas actuales. Ya he mencionado el debate social y político sobre la función del cristianismo en Europa en su complicado trance de unificación y las discusiones –fundamentalmente cuando se intentaba redactar una constitución europea– sobre «las raíces cristianas de Europa», en las que los intereses políticos y las referencias históricas se han entrecruzado apasionadamente. Me limito a un apunte, breve y simplificado, para mostrar que la forma de reconstruir los orígenes del cristianismo tiene también repercusiones culturales y políticas.

Se puede ver el pasado fundamentalmente como la prevalencia de una línea cristiana que se afirmó descartando y excluyendo otras que quedaron como heréticas o disidentes. En esta visión, el cristianismo se configuró, ante todo, mediante el establecimiento de fronteras, y en la actualidad promoverá una actitud en la que predomine la prevención y hasta el rechazo ante unos influjos culturales foráneos que llegan a Europa y cuestionan su supuesta identidad cristiana.

Pero también se puede ver el pasado como el éxito histórico de la línea cristiana que tuvo mayor capacidad de acoger las diferencias (el canon del Nuevo Testamento es muy amplio y acepta desde el paganocristianismo radical de la carta a los Gálatas hasta el judeocristianismo estricto de la carta de Santiago), de adaptarse críticamente a las distintas culturas, y digo críticamente porque tuvo también que realizar descartes. Si aceptamos esta segunda forma de ver el proceso formativo del cristianismo –que, en mi opinión, interpreta mucho mejor la realidad de los hechos– surgirá en el presente una actitud, en principio, más abierta ante los cambios sociales y más adaptable a culturas diversas.

Los primeros creyentes en Jesús asumieron el legado judío del que procedían; estaban arraigados en la fe monoteísta e interpretaron a Jesús a la luz de las Escrituras judías. Hay toda una tradición que ve a la Iglesia como el verdadero Israel, sin ánimo de contraposición, sino de consumación. Pero muy pronto entraron en contacto con la cultura helenística y Justino descubría en los filósofos con quien entraba en dialogo «las semillas del Verbo», que se iba a manifestar en su integridad en Jesucristo; para Justino, el cristianismo es, por tanto, la verdadera filosofía. La actitud positiva ante la cultura helenística no es en absoluto ingenua y Justino es muy consciente de la necesidad del momento crítico. Es muy significativo que

Justino, además de su *Apología,* caracterizada por el diálogo con la filosofía griega, escribiese dos obras, desgraciadamente perdidas, en las que refutaba los errores de esta filosofía y de algunos grupos cristianos. Posteriormente los cristianos entraron en contacto con el Imperio romano y definieron su fe como la «vera religio», utilizando un nuevo término, porque aspiraban a acreditarse ante las instituciones romanas y, a la vez, erigirse en su alternativa[19].

Estas rápidas consideraciones históricas, que serán ampliadas y matizadas en capítulos posteriores, muestran que el proceso formativo del cristianismo puede interpretarse como un movimiento inclusivo, que hace del cristianismo una religión con gran capacidad de acogida y apertura a la diversidad cultural, lo que no debe entenderse como desarbolamiento de su identidad ni claudicación ante las ideologías fanáticas ni apología de sincretismos superficiales[20]. Si en el pasado de Europa es indudable la huella del cristianismo, será importante promover una reconstrucción de los orígenes del cristianismo que contribuya a la construcción de una sociedad cívica, tolerante, pluralista e intercultural, que son las mejores señas de identidad de Europa como proyecto político. Pero esta visión integradora y abierta a los nuevos retos culturales se hace especialmente apremiante en este mundo globalizado, en el que Europa tiene cada vez un papel menos importante, y en el que probablemente el futuro del cristianismo se juega en su saber afrontar las culturas lejanas y sin raíces helenistas.

3. El proceso formativo del cristianismo[21]

a. *El origen del cristianismo como un proceso histórico*

La expresión «orígenes del cristianismo» está comúnmente admitida, pero se puede prestar a equívocos. Puede dar la impresión de que se habla de un fenómeno que surge de repente, de forma aca-

[19] El proceso aquí rápidamente esbozado está descrito de forma sumamente sugerente en Maurice Sachot, *La invención de Cristo. Génesis de una religión,* Biblioteca Nueva, Madrid 1998.

[20] Rafael Aguirre, «Las herencias múltiples del cristianismo: ¿Jerusalén versus Atenas?», *Concilium* 330 (2009) 19-28.

[21] Para esta sección puede verse el magnífico artículo de Santiago Guijarro Oporto y Esther Miquel Pericás, «El cristianismo naciente: Delimitación, Fuentes y Metodología», *Salmaticensis* LII (2005) 5-37.

bada y clara desde el inicio. Pero esto no responde a la realidad. Es mucho más apropiado hablar del «proceso formativo del cristianismo». El cristianismo se fue gestando, a partir de la referencia clave a Jesús, en el seno del judaísmo, primero como una secta judía, después como una realidad diferenciada, de forma conflictiva por su manera específica de entender la tradición judía y de reaccionar ante la sociedad grecorromana, su cultura y su organización social.

Se ha cuestionado la pertinencia misma de buscar los orígenes del cristianismo, porque este intento supone retroproyectar en el pasado la idea de cristianismo que hoy tenemos, lo que implica forzar la realidad histórica. Esta objeción no es decisiva, pero sí nos pone sobre aviso de un peligro que hay que evitar. Ciertamente lo que descubrimos en los primeros momentos son grupos diferentes de discípulos de Jesús, que solo conocemos parcial e hipotéticamente, que florecen en diversos lugares y con relaciones muy diversas entre ellos. En realidad no podemos hablar de «el cristianismo» en estos momentos. Estos grupos son como pequeños ríos, que tienen una fuente común en Jesús, al que ven y con quien se vinculan desde perspectivas muy distintas, y –al menos casi todos– contando con la experiencia pascual, pero que discurren independientemente, unos con más fuerza que otros, por laderas distintas hasta el punto de que algunos se separan por las vicisitudes del terreno, mientras que otros se acercan y siguen su camino hasta que llegan a confluir, aunque sin perder sus características del todo (y en esto se diferencian de los afluentes de un gran río). Es decir, es posible un estudio histórico que no haga del cristianismo ortodoxo actual el ojo de cerradura por el que se mira al pasado, sino que descubra la pluralidad, los conflictos, las relaciones de los diversos grupos de discípulos de Jesús y su evolución, tanto la de la línea históricamente hegemónica como la de otras formas cristianas que o bien fueron desechadas o bien languidecieron. Estudiar un proceso histórico de esta complejidad no es una tarea meramente descriptiva, sino que tiene también una pretensión explicativa e interpretativa, lo que implica considerar los múltiples factores sociales que intervienen.

Es útil recurrir al concepto de «sistema religioso»[22], que conlleva varios elementos: (1) un grupo social con una identidad especí-

[22] En el uso de este concepto sigo fundamentalmente a Adriana Destro y Mauro Pesce, que han explicado en diversos lugares cómo lo entienden y los autores en los que se basan. Puede verse: *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del evangelio de Juan,* Sal Terrae, Santander 2002, 7-22; Mauro Pesce, «Come studiare la

fica; (2) unas prácticas sociales: ritos, ceremonias, leyes morales, formas de transmisión de la fe o de socialización de sus miembros; (3) unas doctrinas que explican el mundo y su relación con la divinidad. Estos tres elementos están estrechamente relacionados y, en el caso de la religión bíblica, en todos ellos juega un papel clave las escrituras sagradas. Es claro que los discípulos de Jesús, al principio, participaban plenamente del sistema religioso judío, pero después se dio un proceso de diferenciación complejo, porque se verificó en momentos distintos y de formas diversas por parte de los grupos cristianos, que eran enormemente plurales. En general podemos decir que estos grupos se fueron dando ritos y ceremonias propias (bautismo, eucaristía), que llegaron a suplantar a las estrictamente judías. También se da una divergencia en la consideración de la ley moral y, más aún, de las ceremonias rituales (normas de pureza, sistema sacrificial y cultual). Sobre todo, desde el punto de vista doctrinal, la persona de Jesús fue adquiriendo una importancia tal en los grupos cristianos que se consideraba como una agresión al tradicional monoteísmo judío. Y un dato particular muy objetivable y que tendrá una gran importancia práctica, es que los grupos cristianos tienen como escrituras sagradas a las judías, pero van confiriendo una importancia creciente a las tradiciones y palabras de Jesús, hasta el punto de ponerlas al nivel de las escrituras mencionadas. La confluencia de estos elementos hizo que también la identidad social de los individuos de los grupos cristianos fuera adquiriendo unas características propias y así fue surgiendo el cristianismo como un sistema religioso diferenciado, pero sumamente plural.

En la alteración de los elementos de un sistema religioso, que llega a transformarse en otro diferente, juegan un papel clave los «carismáticos»[23], personas dotadas de una peculiar experiencia y autoridad, capaces de suscitar un eco popular importante. Es evidente que Jesús fue el primero y más importante carismático que explica la aparición de un nuevo sistema religioso. Pero no fue el único.

nascita del cristianesimo? Alcuni punti di vista», *Guidei o cristiani? Quando nasce il cristianesimo?* (a cura di Darío Garriba e Sergio Tanzarella [eds.]), Il Pozzo di Giacobbe, Nápoles 2005, 29-51; Adriana Destro y Mauro Pesce, «Come è nato il cristianesimo?», *Annali di storia dell'esegesi* 21/2 (2004) 529-556.

[23] Lo subraya Gerd Theissen, que también recurre al concepto de «sistema cultural de signos» para explicar el surgimiento del cristianismo: *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo,* Sígueme, Salamanca 2002, pp. 13-38.

b. *Límites temporales*

Lo que precede es clave para poder plantearnos las siguientes preguntas: ¿cuándo empieza el proceso formativo del cristianismo?, ¿cuándo podemos considerar que este proceso ha concluido, de forma que habrá que hablar ya no del «cristianismo de los orígenes», sino del «cristianismo primitivo»?

François Vouga[24] retoma la tesis histórica y teológica de Bultmann y afirma que «la historia del cristianismo comienza con la proclamación de las apariciones pascuales de Jesús». Sin embargo la investigación actual se va decantando en otra dirección. El fenómeno más antiguo que se detecta es una pluralidad de grupos que reivindican la tradición de Jesús. Probablemente la mayoría lo hace desde la convicción de la experiencia pascual, pero es posible que hubiese quienes se vinculaban, sin más, a las palabras del gran Maestro del pasado. En todo caso son discípulos de Jesús, que se interesan, de formas diferentes, por la doctrina y la vida de Jesús. En el origen del cristianismo está la actuación, el mensaje y la persona de Jesús[25].

Después estudiaremos las relaciones de la Iglesia posterior con Jesús. Sin duda a Jesús hay que situarle dentro del judaísmo, pero también pertenece al cristianismo. Hubo, con toda probabilidad, entre los allegados al Jesús terreno grupos distintos y diversas intensidades de adhesión. Tras su muerte, esta vinculación permaneció, en muchos casos transformada por la experiencia de la Pascua, que elevó la figura de Jesús y supuso una forma nueva de entender la relación con él. Hay una continuidad sociológica entre los seguidores de Jesús de antes y de después de Pascua. Pero también se da una discontinuidad introducida por la constelación de fenómenos que constituyen lo que denominamos la «experiencia pascual».

¿Cuándo se puede considerar que termina el proceso formativo del cristianismo? De la misma forma que no hay una fecha puntual para el inicio del proceso tampoco la hay para su finalización. Hay autores que han extralimitado el valor de algunos datos y, por eso, a este respecto son necesarias algunas puntualizaciones, aunque puedan parecer algo prolijas.

[24] *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates,* Verbo Divino, Estella 2001, p. 14.

[25] Unos autores tan críticos como Adriana Destro y Mauro Pesce afirman que «la primera tarea de una historia del cristianismo es la reconstrucción de la figura histórica de Jesús»: «Come è nato il cristianesimo?», *Annali di storia dell'esegesi* 21/2 (2004) 543.

El testimonio más antiguo sobre los cristianos de un autor pagano es el de Plinio el Joven, gobernador de Bitinia, en su correspondencia con Trajano (durante los años 111-113)[26]. En su carta está claro que los cristianos se distinguen de los judíos y no gozan de los privilegios religiosos de estos; se caracterizan por su culto a Cristo; este culto no se limita a las ciudades, donde se había difundido en un primer momento, sino que ha penetrado también en las zonas rurales; el cristianismo es designado «superstitio». Un poco posterior es el testimonio de Tácito (115-120)[27], el cual nos cuenta que Nerón atribuyó el incendio de Roma del año 64 a los cristianos, por lo que les infirió crudelísimos suplicios. Parece que estos autores de inicios del siglo II distinguían entre hebreos y cristianos, lo que no implicaba que estos últimos se considerasen ya fuera del judaísmo. Tácito también califica el cristianismo de «exitiabilis superstitio» y nos proporciona el testimonio pagano más completo sobre la persona[28] de Jesús. Suetonio escribe un poco más tarde (119-122) y, cuando habla del tiempo de Nerón, se refiere probablemente al mismo terrible castigo del que habla Tácito con las siguientes palabras: «fueron sometidos a suplicios los cristianos, género de hombres de una superstición nueva y maléfica»[29]. Hablando del emperador Claudio, Suetonio informa de un incidente entre los judíos de Roma a cuenta de un tal Cresto (Cristo), por lo que los expulsó de la ciudad[30]. Este texto plantea diversos problemas de interpretación. Lo más probable es que se refiera a los altercados entre los judíos de Roma cuando algunos proclaman a Jesús como Mesías/Cristo. La expulsión no pudo afectar a toda la comunidad judía, sino, quizá, a alguna de las sinagogas de la ciudad. El episodio hay que situarlo al principio del reinado de Claudio[31] y refleja claramente que en este momento, a inicios de la década de los cuarenta, los discípulos de

[26] *Epist.* 10, 86 y 97. Presenta el texto traducido Romano Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* DDB, Bilbao 1994, pp. 323-337.

[27] *Anales* 15, 44, 2-5. Cf. Romano Penna, óp. cit., pp. 327-330.

[28] «Cristo había sido ejecutado en el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato»: *Anales* 15, 44, 3.

[29] *De Vita Caesarum. Neron* 16, 2.

[30] *Claudius* 25.

[31] Cf. David Álvarez, *Die Religionpolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission,* Herder, Friburgo, Basilea y Viena 1999, pp. 192-216; E. J. Schöbel, *Urchristliche Mission*, Brockhaus, Wuppertal 2002, pp. 785-788; Romano Penna, «La Chiesa di Roma como test del rapporto tra giudaismo e cristianesimo alla metà del I secolo d.C.», en *Giudei o Cristiani? Quando nasce il cristianesimo?* (a cura di Darío Garriba y Sergio Tanzarella [eds.]), Il Pozzo di Giacobbe, Nápoles 2005, pp. 105-121.

Jesús son vistos como unos judíos más por la autoridad imperial. Veinte años más tarde, según los testimonios del mismo Suetonio y Tácito, aparecen, a ojos de esta misma autoridad, con una personalidad propia.

Pero la atestación más antigua del término «cristiano» se encuentra en los Hechos de los Apóstoles: «fue en Antioquía donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de cristianos» (11,26). En griego, en una construcción latinizante, la terminación *-ianos* significa partidario, adherente o cliente de alguien (por ejemplo, *herodiano*). La palabra «cristiano» no pudo ser acuñada por miembros del pueblo de Israel porque supondría que reconocían a Jesús como Mesías. El nombre de cristiano tenía probablemente en su origen un tono despectivo[32]. De su uso no se puede deducir, como se hace con frecuencia, que los discípulos de Jesús eran ya vistos como una realidad separada: «los cristianos» pueden ser un grupo específico dentro del judaísmo plural de la época. De hecho estos cristianos de Antioquía están en comunión con los discípulos de Jesús de Jerusalén, que se mantenían plenamente judíos. El que la palabra «cristianos» naciese fuera de los círculos creyentes y tuviese un tono de oprobio explica su ausencia en el Nuevo Testamento (además de Hch 11,26 y 26,28 solo se encuentra en 1 Pe 4,16) y su lenta aceptación como autodesignación a lo largo del siglo II[33].

En cuanto al término «cristianismo», es usado por Ignacio de Antioquía en tres cartas. En *Magn* X, 1-3 diferencia entre el cristianismo y el judaísmo; por el contexto está claro que no quiere que se obligue a los cristianos a judaizar (*judaitzein*, cf. Gal 2,14), pero no se sigue que establezca una contraposición necesaria entre el cristianismo y el judaísmo. En *Fild* VI, 1 desea combatir la interpretación judaizante del cristianismo y en *Rom* III, 3. 1 hablando de la persecución el término aparece por tercera vez.

¿Qué pensar de las comunidades que Pablo iba estableciendo por la cuenca del Mediterráneo, mestizas desde el punto de vista étnico, pero con predominio de *gentiles*, que es el término con el que se designa frecuentemente a los creyentes provenientes del paganismo? Es perfectamente pensable que un grupo judío marginal pudiese nacer

[32] John H. Elliott, *1 Peter. A new Translation with Introduction and Commentary,* (The Anchor Bible), Doubleday, Nueva York 2000, pp. 789-795.

[33] John H. Elliot, óp. cit., p. 791; cf. *Did* 12, 4; Ignacio de Antioquía, *Ef* 11,2; 14,2; *Rom* 3,2; *Pol* 7,3; *Tral* 6,1; *Mart Pol* 3,2; 10,1; 12,1-2; *Diogn* 6, 1-10.

al margen de la sinagoga. Tampoco sabemos hasta qué punto conservaban tradiciones judías[34]. En todo caso, parece claro que Pablo deseaba mantener la relación con la iglesia de Jerusalén, que era estrictamente judía, y que presenta su proyecto misionero en su escrito más maduro, la carta a los Romanos, con la voluntad de integrarlo en la visión hebrea del plan de Dios.

La destrucción de Jerusalén y del Templo por los romanos el año 70 puso en marcha una reformulación de la identidad judía. Destruido el sistema cultual, hasta entonces la columna vertebral del judaísmo, los fariseos, centrados en la preservación de la Ley y dominantes en las sinagogas, van adquiriendo el papel más importante. Los «nazarenos», los judíos que afirmaban que el Mesías había llegado con Jesús de Nazaret, son la otra gran alternativa que se ofrece al judaísmo en aquella situación crítica. Es muy probable que comenzase entonces la exclusión de las sinagogas de discípulos de Jesús.

Según una opinión muy extendida, en el año 80 se reunió el sínodo de Yabneh para reorganizar el judaísmo y en él se introdujo la *birkat ha-minim*, la maldición contra los judíos seguidores de Jesús, que quedarían expulsados de la sinagoga. Pero la investigación actual[35] ha demostrado que tal sínodo no existió, que la configuración del rabinismo no fue una decisión puntual sino producto de un proceso que llevó su tiempo y no concluyó hasta la segunda parte del siglo II –donde nosotros situamos también el fin del proceso formativo del cristianismo– y que la maldición antes citada no estaba dirigida contra los judeocristianos, sino contra todos los que ponían en peligro la unidad del judaísmo, y solo más tarde se dirigió contra los *nosrim*, los seguidores de Jesús.

La segunda revuelta judía y la consiguiente destrucción de Jerusalén por Adriano (año 135), que la convirtió en una ciudad pagana, supuso un paso importante en la separación de los discípulos de Jesús del judaísmo. Según Eusebio de Cesarea hasta ese momento hubo en Jerusalén quince obispos y «desde el origen todos eran hebreos que habían aceptado sinceramente el conocimiento de Cristo... Por aquel entonces, efectivamente, esa iglesia estaba toda ella

[34] Mauro Pesce, «Come studiare la nascita del cristianesimo? Alcuni punto de vista», en *Giudei o Cristiani? Quando nasce el cristianesimo?* (a cura di Darío Garriba y Sergio Tanzarella [eds.]), Il Pozzo di Giacobbe, Nápoles 2005, p. 40.

[35] Hermann L. Strack y Günter Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* (Biblioteca midrásica 3), Inst. San Jerónimo, Valencia 1988; Peter Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentum,* Brill, Leiden 1978.

compuesta por fieles hebreos»[36]. Adriano expulsó a los judíos de la ciudad y ello afectó a la comunidad cristiana. Estas son las palabras de Eusebio:

> Por decisión y mandato de una ley de Adriano, se prohibió a todo el pueblo judío poner el pie desde entonces ni siquiera en la región que rodea Jerusalén, de manera que ni de lejos pudieran contemplar el suelo patrio... Así es como la ciudad llegó a quedar vacía de la raza judía y fue total la ruina de sus antiguos moradores... Mas también la iglesia de allí vino a estar compuesta de gentiles...[37]

De este texto se deducen dos conclusiones: 1) parece que los judíos creyentes en Jesús son expulsados de la ciudad como todos los demás judíos, lo que indica que no constituyen un grupo separado del judaísmo a los ojos de los romanos; 2) a partir de este momento la iglesia estaba compuesta de «gentiles», que es la traducción del término griego *ethnos.* Es decir, gentil se opone a hebreo, no a creyente en Jesús. Es exactamente el uso del mismo término griego que realiza la carta a los Romanos[38]. Este uso del apóstol es de enorme importancia porque muestra que la fe en Jesucristo no implicaba hacerse hebreo ni constituir un pueblo culturalmente diferenciado: se podía ser lo que los judíos llamaban «gentil» y, al mismo tiempo, creyente en Jesús. Esto dio a la fe en Jesucristo del primer momento una gran capacidad de adaptación cultural y, por tanto, de expansión.

En un autor clave en el proceso formativo del cristianismo, pero más tardío, Justino, encontramos un uso lingüístico que se corresponde con lo que hemos visto. En el *Diálogo con Trifón* 47 (año 160) cuenta que entre los judíos que creen en Jesús, que cumplen toda la ley mosaica, hay quienes aceptan convivir con creyentes de procedencia pagana sin imponerles la ley mencionada y quienes no les aceptan sin este requisito. Es decir, Justino conoce discípulos de Jesús vinculados plenamente al judaísmo y otros que, como grupo, no tienen relación con el judaísmo por provenir de la gentilidad, y lo interesante es que solo a estos llama «cristianos».

Hablando en términos generales hay que considerar que el «proceso formativo del cristianismo» (los orígenes del cristianismo o el nacimiento del cristianismo) termina más tarde de lo que ha-

[36] *HE* IV, 5, 2.

[37] *HE* VI, 3-4.

[38] Pablo con el término *ethnos* se refiere (excepto en 2,14.24) a los creyentes, venidos del paganismo, pero que ya no son paganos; cf. 1,13; 3,29; 4,18; 9,24.30; 11,11, etc.

bitualmente se ha solido considerar. Los diversos elementos que caracterizan un sistema religioso van apareciendo poco a poco en el caso del cristianismo, como se ve a lo largo de este libro. La existencia de un grupo con una identidad específica por su relación con Jesús es tempranísima, pero esto ni a sus propios ojos ni a los del entorno judío o pagano los constituía en un sistema religioso diferenciado. La separación del judaísmo tuvo lugar en momentos diversos, según las comunidades y los lugares geográficos. La crisis del año 70 y la reformulación del judaísmo a la que obligó, no significó un corte o ruptura generalizada. En la polémica con el judaísmo que sostienen los apologetas del siglo II queda ya claro que se encuentran en otra realidad. El proceso puede considerarse concluido en la segunda mitad del siglo II [39]. En san Ireneo encontramos ya la afirmación clara de la existencia de unas Escrituras sagradas propias de los discípulos de Jesús, que se añaden a las Escrituras judías que también se reconocían como propias. Es un elemento clave del sistema religioso cristiano. El hecho de que los discípulos de Jesús, de características muy distintas y situados en lugares muy diversos, compartan, en lo fundamental, unas mismas Escrituras sagradas implica que se reconocen y aceptan recíprocamente. Nos encontramos con lo que algunos llaman la Gran Iglesia, pero que sería más correcto denominar «el cristianismo proto-ortodoxo». Se puede hablar ya del cristianismo como una realidad sociológica y teológicamente diferenciada. Hubo grupos de discípulos de Jesús que no se vincularon a esta gran corriente, que se afirma con claridad y que es muy plural y de un perfil aún relativamente impreciso. Por eso hablamos de «proto-ortodoxia». Pronto se dieron pasos decisivos para una institucionalización más definida, desde los puntos de vista organizativo, ritual y, sobre todo, doctrinal. El apoyo del poder imperial será determinante en este proceso, caracterizado por las grandes definiciones dogmáticas y la aparición del concepto de «canon» para delimitar las escrituras sagradas. Es entonces cuando propiamente se puede hablar de ortodoxia y de la Gran Iglesia.

[39] Es en esta época cuando se sitúan los primeros testimonios de una cultura material cristiana. Cf. Graydon F. Snyder, *Ante Pacem. Archaeological Evidence of Church Life before Constantine*, Mercer University Press, Macon 2003. Se puede alegar, quizá, para un tiempo anterior los discutidos restos judeocristianos de Palestina y las huellas de posibles «iglesias domésticas» en Roma. La problemática aparece en algunos capítulos de este libro. Los problemas son varios y afectan a la datación, interpretación y a su mismo carácter cristiano.

c. *Fuentes literarias*

El complejo proceso que nos proponemos estudiar requiere una metodología interdisciplinar, pero las fuentes son casi exclusivamente literarias y, además, casi todas cristianas. Por supuesto hay que contar con todas las fuentes, no solo con las posteriormente declaradas canónicas, aunque también tendremos que preguntarnos por qué unos textos y no otros adquirieron la consideración de normativos, de Escrituras Sagradas.

Por eso al final de este libro se presenta un elenco de todas las fuentes literarias del cristianismo naciente, que ha sido elaborado por Fernando Rivas con ayuda de otros miembros del equipo, sobre todo para los textos canónicos. La caracterización que se hace de estos textos en el mencionado elenco supone su estudio crítico. Muchos de estos textos se analizan con cierto detalle en alguno de los capítulos del libro y ahí se determina su naturaleza y el valor de sus informaciones, tanto de lo que afirman de forma directa como de lo que permiten conocer de sus autores y destinatarios. Como en muchas otras cuestiones, no es raro que también en estas lo más importante se descubra en lo implícito. En otros casos el elenco, que tiene el carácter de hipótesis inherente a esta clase de estudios, se basa en consensos amplios alcanzados por la investigación actual más solvente. El elenco ofrece todas las fuentes en orden cronológico, señalando sintéticamente su lugar de procedencia, sus destinatarios, su naturaleza y su contenido.

Un problema que aparece con mucha frecuencia es la valoración crítica de los datos que encontramos en un texto sobre una época anterior. El caso típico es el de Hechos de los Apóstoles: ¿qué valor tienen las informaciones que proporcionan sobre la comunidad de Jerusalén o sobre san Pablo? La *Historia Eclesiástica* de Eusebio da numerosas informaciones sobre muchas iglesias, incluso con listas de sus obispos desde el inicio. ¿Pero qué valor tienen estos datos? De singular importancia, por tratarse de la época más oscura, a la vez que más decisiva, es discernir si en los evangelios podemos encontrar tradiciones de la primera generación cristiana. Y un problema metodológico muy delicado, que se plantea constantemente, es si de un texto literario podemos sacar conclusiones sobre las comunidades a las que van dirigidos o sobre la situación en que se escribió. ¿Con qué condiciones y cautelas se pueden extraer este tipo de conclusiones?

El estudio crítico de las fuentes literarias nos lleva, como ya he señalado, a preguntarnos por el lugar y el autor de la obra, por sus destinatarios, por lo que podemos saber de los diferentes grupos cristianos, sus problemas y características, por las relaciones entre las diferentes líneas cristianas, el avance del proceso de institucionalización, la decantación de unas líneas y la marginación de otras[40]. Es decir el estudio literario de las fuentes nos abre a un abanico de problemas sociológicos, antropológicos, históricos y teológicos, y a todos hay que atender si queremos tener una visión de conjunto adecuada del proceso formativo del cristianismo.

d. *Cuatro etapas o generaciones*

Se han propuesto diversas divisiones del proceso de formación del cristianismo[41]. En este libro vamos a distinguir cuatro etapas, ca-

[40] Helmut Köster, *Introducción al Nuevo Testamento,* Sígueme, Salamanca 1988, presenta no solo el Nuevo Testamento, sino también la literatura cristiana primitiva extracanónica, por regiones geográficas, de forma cronológica, poniendo en evidencia que surge en función del desarrollo de la vida de las iglesias con sus múltiples problemas y con muchas influencias. Es una síntesis impresionante que ofrece mucho más de lo que dice el título de la obra. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones,* Verbo Divino, Estella 2007 se presenta como una obra sobre el proceso formativo del cristianismo, y lo es, pero es también una presentación cronológica y por regiones geográficas de la literatura cristiana primitiva.

[41] Daniel Marguerat, «Juifs et chrétiens: la séparation», en Jean-Marie Mayer, Charles y Luce Pietri, André Vauchez y Marc Venard, *Histoire du Christianisme. 1. Le Nouveau Peuple (des origines à 250),* Desclée, París 2000, pp. 190-224 distingue cuatro generaciones: del 30 al 50 en la que el cristianismo se entiende como un movimiento de renovación del judaísmo; del 50 al 70 en la que se asiste a un conflicto de familia entre cristianos y judíos; del 70 al 90 en la que tanto los cristianos como los judíos afirman su identidad; después del 90 se da la separación de los caminos y el judaísmo rabínico excluye de la sinagoga a los cristianos. Adriana Destro y Mauro Pesce, «Come è nato il cristianesimo?», *Annali di storia dell'esegesi* 21/2 (2004) 529-556 distinguen tres períodos: el primero llega hasta el año 70 y en este tiempo los discípulos de Jesús viven dentro del judaísmo y algunos se van alejando de sus ritos e instituciones, pero no se puede hablar aún de cristianismo. El segundo se extiende desde el 70 hasta los primeros decenios del siglo II: los grupos de discípulos de Jesús no pertenecen ya al judaísmo, pero no constituyen todavía el cristianismo. El artículo de estos autores pretende defender la existencia de este tiempo intermedio, lo que constituye una propuesta nueva y muy digna de tenerse en cuenta. El tercero va de los primeros decenios del siglo II hasta la segunda mitad del siglo II. Es el tiempo en que se va formando el cristianismo como una religión normativa para la mayoría de los grupos de discípulos de Jesús. Raymond Brown, con un criterio más teológico, distingue tres períodos: período apostólico, de los años 33 al 66; período subapostólico, del 67 al 100, caracterizado por atribuir la autoría de sus textos a los apóstoles ya desaparecidos; período posapostólico, que abarca la primera parte del siglo II, hasta el último escrito del NT. Cf. «Iglesia primitiva», en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Nuevo Testamento,* Verbo Divino, Estella 2004, pp. 1112-1121.

da una de las cuales dura aproximadamente cuarenta años, que es el modo tradicional como computaban las generaciones las antiguas genealogías[42].

La primera etapa se extiende desde el ministerio de Jesús (año 30 d.C.) hasta la primera guerra judía (año 70 d.C.). Sociológicamente el movimiento de Jesús en Palestina tiene las características de una secta (es decir, un movimiento de regeneración dentro de un sistema, el judío, con el que se comparte una visión simbólica del mundo) y el movimiento misionero de la diáspora, las de un culto (es decir, una novedosa visión del mundo con una notable capacidad integradora).

La segunda etapa va desde la destrucción del Templo (70 d.C.) hasta el 110. Es el tiempo en que se escriben la mayoría de los textos que integrarían después el NT. Es una fase caracterizada por la dispersión de un movimiento muy plural. La tensión con el judaísmo fariseo es muy fuerte y va creciendo la necesidad de autodefinición de los grupos cristianos también por el contacto con la sociedad grecorromana.

La tercera etapa se extiende desde el año 110 hasta el 150. Como reacción a la etapa anterior se da una confluencia entre diversas líneas cristianas. Se ve con claridad el proceso de institucionalización y se puede ya hablar de una iglesia cristiana con personalidad autónoma. Surgen los últimos escritos del NT y los escritos de la generación postapostólica.

La cuarta etapa va desde el año 150 hasta el 190. Se va consolidando un conjunto de Escrituras sagradas[43] del cristianismo, lo que es decisivo para su consolidación institucional y su diferenciación del judaísmo. Con los apologetas encontramos un esfuerzo positivo de dirigirse a la sociedad grecorromana. El movimiento cristiano adquiere su mayoría de edad social e intelectual[44].

[42] L. Michael White, óp. cit., p. 13. Las fuentes literarias que aparecen en el elenco final se sitúan en cada una de estas etapas o en varias a la vez, por los datos que dan o por el momento en que se escribieron. Así, por ejemplo, para la primera generación contamos con las fuentes directas de las cartas auténticas de Pablo y las informaciones que podamos extraer de los evangelios que se refieren a acontecimientos de esta etapa, pero fueron escritos en la etapa posterior. Por tanto, los evangelios, estudiados críticamente, son fuente para el conocimiento tanto de la primera como de la segunda generación.

[43] Es prematuro para este tiempo hablar de canon. Es una terminología y una consideración que aparece en el siglo IV.

[44] Santiago Guijarro y Esther Miquel, art. cit., nota 28, hacen notar que estas cuatro etapas corresponden a las fases que la psicología social distingue en la formación de

Esta distinción de generaciones puede ser útil (la diferenciación y personalidad de la primer y de la segunda es especialmente clara), pero obviamente hay que usarla con flexibilidad. Por citar dos ejemplos, las comunidades joánicas pueden situarse preferentemente en la segunda generación, pero experimentan una evolución, de modo que sus raíces se encuentran en la primera y su evolución continúa durante la tercera; igualmente el proceso de institucionalización ministerial y la aparición de unas Escrituras sagradas culminan en la tercera y cuarta generación, pero tiene claros antecedentes anteriores.

4. Jesús y los orígenes del cristianismo

He insistido en que se constata, poco después de la muerte de Jesús, la existencia de diversos grupos de sus discípulos que coincidían en reivindicar su memoria y sentirse vinculados a él, aunque con formas y con características diversas. Son los años de la primera generación, muy oscuros especialmente en Palestina y su entorno, que va a ser objeto de estudio en dos capítulos posteriormente. Podría pensarse que con esto basta y que intentar ir ahora más allá crea confusión y distrae del objetivo central de la presente obra.

Pero a lo largo del tiempo se han presentado unas cuestiones que no podemos desconocer, en las que las preocupaciones históricas y teológicas se han entrecruzado estrechamente y han dado pie a controversias muy apasionadas. Se puede enunciar así: ¿la iglesia cristiana está fundada legítimamente en Jesús, como pretende o supone una desvirtuación de su predicación, de su actuación y de su intención?

En este libro se estudia el proceso formativo del cristianismo, en el que intervienen muchos factores y es susceptible de una interpretación teológica. Pero no estudiamos expresamente lo que podríamos llamar el enganche del primer eslabón de todo el proceso: la

los pequeños grupos, para lo que se inspiran en Bruce J. Malina «Early Christian Groups. Using Small Group Formation Theory to Explain Christian Organizations», en Philip Esler (ed.), *Modelling Early Christianity. Social Scientific Studies of the New Testament in its Context,* Routledge, Londres y Nueva York 1995, pp. 96-113. Dicen lo siguiente: «la primera (fase) se caracteriza por la constitución del grupo *(forming)*; la segunda, por el surgimiento de tensiones internas y con su entorno próximo *(storming)*; la tercera, por el establecimiento de unas normas que rijan el funcionamiento del grupo *(norming)*; y la cuarta, por la actuación del grupo que ha alcanzado una cierta madurez *(performing)*». Recientemente se han propuesto cinco fases en la evolución de los grupos, lo que ha sido asumido por Jerome H. Neyrey y Eric C. Stewart (eds.), *The Social World of the New Testament: Insights and Models,* Hendrickson, Peabody 2008.

obra, la vida y la persona de Jesús de Nazaret. Sobre este tema la literatura es ingente y no cesa de crecer. No es posible ni abordar la cuestión con toda la amplitud requerida ni eludirla simplemente. Nuestro tratamiento va a ser breve –entendemos que el lugar de afrontarlo en profundidad son los estudios del Jesús histórico y la teología fundamental– y se va a limitar a sugerir lo que nos parece el planteamiento adecuado y unas vías razonables de respuesta.

Metodológicamente conviene distinguir el aspecto histórico y el teológico. Para plantear el histórico, y evitar anacronismos en la medida de lo posible, vamos a preguntarnos si en el proyecto de Jesús de Nazaret hay datos que pueden explicar el surgimiento de un movimiento en su nombre, que acabó siendo la Iglesia cristiana. Desde el punto de vista teológico se cuenta con los datos históricos, pero hay que introducir elementos que proceden de la fe: la resurrección de Jesucristo, la acción del Espíritu y el plan salvador de Dios con la humanidad. La articulación de la fe y de la historia siempre resulta complicada, en la misma práctica cotidiana de los creyentes, pero de un modo especial en el estudio de la figura de Jesús y del proceso formativo del cristianismo. La investigación histórica tiene una palabra que decir en la legitimación de la Iglesia, pero esta es, en última instancia, una decisión teológica y, por tanto, se verifica en el ámbito de la fe; lo que sí puede la investigación histórica es exigir determinadas características a un grupo humano que pretende continuar la memoria de Jesús.

a. *La Iglesia y Jesús: perspectiva histórica*

La fundación y la legitimidad de la Iglesia se han discutido apasionadamente a la luz de la investigación histórica, sobre todo a partir de la Ilustración y con motivo de las controversias en el modernismo. Para algunos, la Iglesia era una tergiversación radical del proyecto de Jesús; se ha citado miles de veces la frase de Alfred Loisy: «Jesús anunciaba el reino y lo que vino fue la Iglesia»[45]. Para otros,

[45] *L'Évangile et l'Église,* chez l'auteur, [4]1908, p. 153. El sentido que la expresión tiene en la obra de Loisy es el contrario que el que posteriormente ha recibido. Loisy está polemizando con Harnack y subraya el proceso histórico, que no responde ciertamente a mandatos expresos de Jesús, pero gracias al cual surge la Iglesia en continuidad con algo central del mensaje de Jesús, con su pretensión de reagrupar a sus discípulos y de que el evangelio no fuese un mero sentimiento interno e inverificable. Loisy no intenta descalificar o deslegitimar a la Iglesia, cuyo proceso de surgimiento describe con una consideración de los factores históricos, que no era habitual en la

la Iglesia respondía al proyecto de Jesús, estaba fundada por él, incluso con decretos explícitos sobre sus características institucionales.

En este ambiente extremadamente polémico la Iglesia católica mantuvo posturas muy rígidas, presentes en el decreto *Lamentabili* (DS 3452) y en la encíclica *Pascendi,* ambos de 1907, resumidas en el juramento antimodernista de 1910, en el que se afirma: «La Iglesia fue instituida inmediata y directamente por Cristo mismo, verdadero e histórico, mientras vivía entre nosotros» (DS 3540). Se explica así la pobreza, en el mundo católico, de los estudios sobre los orígenes del cristianismo y el carácter enormemente apologético de los tratados de eclesiología en los años siguientes. El Concilio Vaticano II superó radicalmente esta etapa e hizo un planteamiento mucho más flexible y concorde con los estudios de la exégesis bíblica científica[46].

De una forma muy sintética voy a presentar, apoyándome en un amplio consenso de la investigación actual, las características del ministerio de Jesús, de forma que pueda explicarse el hecho indudable de la continuidad de su movimiento y el surgimiento de la Iglesia que reivindica continuar su obra[47].

Jesús anunció la cercanía del Reino de Dios como oferta de salvación intrahistórica y trascendente. Se dirigió a todo el pueblo de

Iglesia católica de su tiempo. Llega a decir: «No hay ninguna institución en la tierra ni en la historia de los hombres de la que no se pueda cuestionar la legitimidad y el valor, si se parte del principio de que no vale nada que no se encuentre en su estado original» (pp. 153-154).

[46] La Constitución *Lumen Gentium* del Vaticano II se expresa de una forma sumamente matizada: «Nuestro Señor Jesús dio comienzo *(initium fecit)* a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios». Nótese que evita decir simplemente que «Jesús fundó la Iglesia». En LG 18 se expresa así: «Cristo Señor... instituyó en la Iglesia varios ministerios ordenados al bien de todo el Cuerpo». Un poco más adelante y retomando expresamente la doctrina del Vaticano I dice: «Jesucristo, Pastor Eterno, edificó la santa Iglesia enviando a sus apóstoles». El Vaticano II vincula la Iglesia con todo el misterio de Jesucristo, con su vida histórica, su resurrección y el envío del Espíritu. Sobre la evolución del planteamiento y cómo lo realiza actualmente una eclesiología que quiere ser fiel al Vaticano II y asumir los resultados de la exégesis, cf. Salvador Pié-Ninot, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana,* Sígueme, Salamanca 2007, pp. 75-113. A este respecto son importantes dos documentos de la Comisión Teológica Internacional: «Temas selectos de eclesiología» (1984) y «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión» (1985).

[47] El documento de la Comisión Teológica Internacional «Temas selectos de eclesiología», de 1985, afirma que «es preferible no ligar la respuesta a la cuestión que se pone a propósito de la fundación de la Iglesia por Jesucristo, únicamente a una palabra de Jesús o a un acontecimiento particular de su vida» (n. 3). A continuación (n. 4) hace una presentación muy sintética de los rasgos fundamentales del ministerio de Jesús, que es lo que, con características propias, realizamos en esta sección.

Israel y buscaba convocarle en vistas de la intervención escatológica de Dios. El concepto de Reino de Dios es correlativo al de Pueblo de Dios. Jesús no se dirigió a los gentiles. En la medida en que Israel aceptara el Reino de Dios todos los pueblos peregrinarían a Sión, es decir reconocerían a Yahvé como el único Dios. En el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios, de forma implícita pero real, late una pretensión muy especial sobre su propia persona.

En torno a Jesús se reunió un grupo de discípulos. Ya en vida del Maestro comenzó a cultivarse una tradición de palabras de Jesús por varias razones: era necesaria para su tarea misionera; era fundamental para basar la identidad del grupo; dimanaba de la especial autoridad que percibían en Jesús. El grupo de Jesús y sus discípulos tenía unas características propias dentro del judaísmo muy plural de su tiempo. Era un movimiento de renovación intrajudío. Contra una opinión en un tiempo muy extendida, no es acertado ver en el texto de Mt 16,18-20 la fundación de la Iglesia por Jesús en un momento concreto de su vida histórica. En primer lugar, porque se dice «construiré», es decir remite a un proceso y al futuro. Pero, sobre todo, porque según la mayoría de los estudiosos actuales se trata de un texto pospascual[48].

Jesús no pretendió fundar una institución religiosa al margen de Israel; tampoco pretendió reclutar un grupo de elegidos o «puros» que se separasen del resto del pueblo. De entre sus discípulos, Jesús estableció un grupo de doce, como signo profético de su voluntad de congregar al Israel escatológico. Jesús encontró un importante eco popular positivo, pero desencadenó un grave conflicto con las autoridades políticas y con la oligarquía sacerdotal, que desembocó en su crucifixión.

Jesús dio un sentido a su muerte y probablemente la interpretó como un último servicio para la venida del Reino de Dios. En la tradición judía contaba con la figura del justo inocente, que sufre por parte de los malvados, muy presente en los salmos, y con la de los mártires, grandes protagonistas de los libros de los Macabeos. En la última cena Jesús emplazó a sus discípulos a un próximo reencuen-

[48] William D. Davies y Dale C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew. Vol. II,* Clark, Edimburgo 1994, pp. 621-643, realizan un estudio especialmente interesante de este texto desde el punto de vista tradicional y consideran que tiene un núcleo que se remonta al Jesús histórico. El cambio de nombre se remonta a Jesús que proclama a Pedro como piedra sobre la que se basa su grupo, y entiende que su grupo, peculiar dentro del judaísmo, aspira a perdurar hasta la llegada en plenitud del Reino de Dios.

tro en el banquete del Reino de Dios, que habría de manifestarse en plenitud (Mc 14,25).

A medida que la oposición crecía e iba quedando claro que Israel como tal no iba a aceptar el Reino de Dios, tal como Jesús lo anunciaba, vio al grupo de sus discípulos como el embrión del Israel escatológico (Mt 19,28; Lc 22,28-30). Tras la muerte de Jesús los discípulos conservaban su memoria y esperaban el pronto reencuentro con él glorificado. En otras palabras, la espera del Reino de Dios se vincula necesariamente con la espera en la venida del Señor. La Pascua desencadena una constelación de experiencias en los discípulos que les hace penetrar más profundamente en el sentido de la venida de Jesús, que se persuaden de su presencia resucitada y se expresa en manifestaciones espirituales. La convicción de que el Señor vive, de que su persona es inseparable del Reino de Dios, de que es apremiante continuar convocando a Israel para que acepten el Reino de Dios y al Mesías –pronto darán el paso de dirigirse también a los gentiles– sostiene, fortalece y da una tarea o misión al grupo de sus discípulos.

Lo que sigue después es precisamente lo que se estudia en este libro. Aquí se trataba solo de hacer un apunte sobre el Jesús histórico como el punto de partida del proceso formativo del cristianismo. De lo expuesto se sigue que en la obra y mensaje de Jesús, y en su misma pretensión personal –en el anuncio del Reino, en la voluntad de congregar al Pueblo de Dios, en la creación de un grupo de discípulos que visibilizasen los valores del Reino, en las experiencias pascuales–, había una potencialidad que explica el proceso que, tras muchas contingencias históricas, llevaría al surgimiento de la Iglesia. Jesús no pretendió crear un grupo formalmente distinto de Israel, pero algunos autores hablan de la «eclesiología implícita[49] y procesual», porque la tarea posterior de sus discípulos desarrollaba la intención profunda que la investigación descubre en Jesús. En todo caso es una fidelidad a la inspiración profunda de Jesús que va más allá de su personal ho-

[49] Wolfgang Trilling, «Implizite Ekklesiologie. Ein Vorschlag zum Thema "Jesus und die Kirche"», en *Studien zur Jesus überlieferung* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände. Neues Testament I), Stuttgart 1988; Rafael Aguirre, *La Iglesia de Jerusalén,* DDB, Bilbao 1989, p. 40 y *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander 1994, pp. 212-220; Salvador Pié-Ninot, *Introducción a la eclesiología,* Verbo Divino, Estella 1995, p. 59 y ss. y *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana,* Sígueme, Salamanca 2007, p. 108 y ss. La expresión la usa y la explica la Comisión Teológica Internacional en el documento de 1985 «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en la proposición tercera.

rizonte histórico. Esto es defendible en el caso de Jesús como en el de otras grandes figuras históricas. La legitimidad histórica de la Iglesia a la luz de la investigación sobre Jesús es un debate no que se pueda zanjar probablemente desde el punto de vista histórico. Y no depende solo de la historia de Jesús, sino también de lo que se entienda por Iglesia. La interpretación teológica que a continuación y muy brevemente voy a sugerir, no pretende dilucidar el conflicto de las interpretaciones, pero sí implica una manera razonable de plantear el problema y una respuesta que confiere una inteligibilidad especial, procedente de la fe, a los datos que hemos presentado.

b. *La Iglesia y Jesús: perspectiva teológica*

Hemos diferenciado el aspecto histórico y el teológico en la relación entre Jesús y la Iglesia. Del primero ya hemos hablado. ¿Qué podemos decir del segundo? Quizá una deficiencia frecuente en los estudios teológicos de eclesiología sea no tener suficientemente en cuenta las investigaciones históricas sobre los orígenes del cristianismo. Los estudios cristológicos posteriores al Vaticano II han solido tener en cuenta las investigaciones históricas sobre Jesús (no solo la exégesis de los textos cristológicos del NT) mucho más que los eclesiólogos las investigaciones pertinentes a su campo. No es este un libro estrictamente teológico, pero sí deseamos dejar constancia de que en nuestra perspectiva interdisciplinar no solo no puede estar ausente esta preocupación, sino que la consideramos una de las tareas más importantes y, por eso, aunque sea de forma modesta y breve, queremos hacer unas sugerencias.

En el adecuado planteamiento de un problema se juega la posibilidad de dar con una respuesta acertada. La fe cristiana ve la Iglesia a la luz del misterio del Dios Trinitario y de su comunicación amorosa a la humanidad y a toda la creación. Es decir, es absolutamente necesario superar una visión unilateralmente jesusmonista o cristomonista, que durante mucho tiempo ha imperado en las eclesiologías de marcado carácter apologético y jurídico. En este punto el Vaticano II supuso un punto de inflexión en la Iglesia católica, recogiendo los trabajos pioneros de biblistas y teólogos con frecuencia incomprendidos en su momento. El Vaticano II sitúa a la Iglesia, desde el umbral mismo de la *Lumen Gentium,* en el misterio del Dios Trinitario (LG 2-5). Parte de Dios Padre, que en su sabiduría y bondad, se comunica hacia fuera en la creación y en la participa-

ción de su vida divina ofrecida a los seres humanos (LG 2). La historia, en la que se va desarrollando el plan salvífico de Dios con la humanidad, culmina con el envío del Hijo, en cuya filiación estamos todos invitados a incorporarnos (LG 3). Al explicar la obra del Hijo encontramos las palabras antes citadas: «Nuestro Señor Jesús dio comienzo *(initium fecit)* a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura» (LG 5). La Iglesia recibe la misión de «anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos» (LG 5). Pero el Concilio vincula estrechamente la misión del Hijo con el Espíritu Santo «enviado el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia», de modo que el Espíritu va impulsando y dirigiendo toda la vida de la Iglesia, su despliegue doctrinal y su desarrollo carismático y jerárquico (LG 4).

En esta consideración teológica, Jesucristo tiene una función esencial en el plan de Dios, es el punto culminante y la referencia permanente. La Iglesia no hubiese podido surgir sin el hecho histórico de Jesús. Pero para explicar y legitimar teológicamente su surgimiento y la normatividad que ella se ha dado hay que verla en el plan salvífico de Dios y recurrir a la acción del Espíritu Santo, que continúa la mediación de Dios en la historia, siempre, según la fe cristiana, en relación con la obra de Jesús, pero yendo más allá de lo que él históricamente hizo («Mucho tengo todavía que deciros, pero ahora no podéis con ello. Cuando venga él, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa»: Jn 16,12-13).

La referencia a Jesús, a sus palabras, a su ministerio, a su muerte y resurrección es esencial en la vida de la Iglesia, pero hay que apropiarse de todo ello con fidelidad y libertad. Esa tarea requiere docilidad al Espíritu («Que las Iglesias escuchen lo que les dice el Espíritu»: Ap 2 y 3), que nos introduce en el amor del Padre y nos hace hijos de Dios, es decir nos identifica con Jesús.

Precisamente por eso la justificación de la Iglesia no reside en que se pueda demostrar que responde a decretos fundacionales de Jesús. La justificación de la Iglesia vale para los creyentes, es teológica y se basa en la aceptación del desarrollo de un plan de salvación de Dios en la historia, que culmina en Jesús y sigue desarrollándose por la acción del Espíritu. En este proceso, en principio, es perfectamente legítimo que la Iglesia se de una normatividad vinculante para realizar su tarea en el plan de Dios, interpretando la misión de Jesús y coherente con los valores del Evangelio.

Naturalmente esta visión procesual de la configuración de la Iglesia tiene unas consecuencias diferentes a una visión inmovible según la cual, en lo fundamental todo está claro desde el principio en virtud de mandatos expresos de Jesús[50]. Ante todo, promueve una visión más flexible de los elementos institucionales –doctrinales y organizativos– de la Iglesia. No aparecen ni menos legítimos ni menos vinculantes, pero sí descubrimos sus condicionamientos históricos –¡cuánto cuesta tomarse radicalmente en serio la encarnación de Dios!–, sus posibilidades de reformulación y desarrollos posteriores. El creyente considera que la vinculación al hecho clave e insuperable de Jesucristo implica celebrar y participar en su vida de hijo de Dios, pero exige también mirar siempre a su historia para seguir sus pasos y vivir, como él, los valores alternativos del Reino de Dios. Como dice Gerhard Lohfink, «el problema no es si Jesús fundó la Iglesia, sino si la Iglesia está fundada en Jesús».

[50] Paul Hoffmann, exégeta católico y con una producción amplia y muy rigurosa, en una última obra entiende las relaciones entre Jesús y la Iglesia, así como las repercusiones que esto tiene para la eclesiología, de una manera similar a la presentad en estas páginas: *Jesus von Nazaret und die Kirche. Spurensicherung im Neuen Testament,* Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009, pp. 124-178.

II

El contexto histórico y sociocultural

Esther Miquel Pericás

El cristianismo nace y se expande en un contexto geográfico, histórico y sociocultural muy específico: el de los territorios dominados por el Imperio romano en los comienzos de nuestra era[1]. A pesar de su enorme capacidad creativa, el cristianismo de los orígenes solo puede entenderse en continuidad con las condiciones y problemáticas que caracterizaron dicho contexto. Este capítulo está dedicado a describir esas condiciones y plantear algunas de sus problemáticas más características.

1. Marco histórico: el judaísmo y las condiciones de expansión del cristianismo

Aunque el cristianismo tiene sus raíces en el movimiento popular intrajudío fundado por Jesús de Nazaret en Palestina, el espacio social y geográfico donde se configuró como opción religiosa independiente del judaísmo y como visión del mundo original fue la red de centros urbanos del Imperio romano. Algunos de estos centros eran nuevas fundaciones romanas, pero muchos otros habían gozado ya de una larga y compleja historia previa a su inclusión en el Imperio. Concretamente, los territorios del Mediterráneo oriental, donde se concentró la casi totalidad de la presencia cristiana hasta mediados del siglo II, conocían los efectos de la urbanización promovida por los monarcas helenísticos y sus clientes locales desde ha-

[1] El cristianismo también se extendió hacia Oriente, a través de Mesopotamia, llegando incluso a la India. Todavía hoy existen comunidades cristianas en estas zonas que se consideran fundadas por algunos de los apóstoles. Los primeros datos históricos que tenemos acerca de esta expansión son, sin embargo, escasos y tardíos.

cía aproximadamente tres siglos. Había también ciudades antiquísimas, como Jerusalén, Tiro o Cartago, en las que la influencia de la cultura grecorromana no consiguió nunca debilitar la vitalidad de sus culturas originarias ni la vigencia de sus instituciones tradicionales entre la población rural que habitaba en sus entornos.

El judaísmo del siglo I, dentro del cual surgirá el movimiento de Jesús, era una de las muchas culturas que componían el variado panorama étnico del Imperio. El pueblo judío, portador de esta cultura, estaba geográficamente dividido en distintas zonas y lugares: Los territorios de la provincia Siria-Palestina mayoritariamente habitados por judíos, y las comunidades de la llamada «diáspora», formadas por minorías de emigrantes, libertos y comerciantes judíos que vivían en ciudades o territorios poblados por otras etnias[2].

Los primeros eran una versión reducida del antiguo reino de Israel constituido bajo las figuras legendarias de David y Salomón entre finales del siglo XI y principios del siglo X a.C. En su parte central está la región de Judea, con capital Jerusalén, donde podemos localizar las raíces históricas del judaísmo antiguo. La mayor parte de los autores consideran que el judaísmo se configura como sistema cultural durante la época persa (mediados del siglo VI-finales del siglo IV a.C.) bajo la fuerte influencia de la antigua aristocracia sacerdotal jerosolimitana que Ciro liberó de su exilio en Babilonia. El distrito de Judea se constituye en esta época como un estado-templo subordinado al Imperio persa, con un gobierno local semiautónomo de carácter teocrático. La clase sacerdotal dirigente promueve la edición de un corpus de escritos narrativos y legales con el que se pretende dotar a la población de una identidad étnica diferenciada y de unas normas cúlticas, éticas y sociales capaces de mantener dicha identidad. Es la llamada Torá o Ley judía, que parece haber incluido gran parte de las tradiciones actualmente integradas en el Pentateuco. Según estos escritos, el pueblo judío desciende del antiguo Israel, cuya identidad se funda en la elección de la que fue objeto por parte del dios Yahvé para ser, entre todos los pueblos de la tierra, el pueblo de su propiedad. La respuesta que Yahvé espera y exige de Israel es su compromiso a no adorar otros dioses y a ordenar su vida de acuerdo con las normas contenidas en la Torá. En esta época

[2] Sobre los orígenes, extensión y distribución de la diáspora judía en el siglo I véase Tessa Rajak, «The Jewish Diáspora», en Margaret M. Mitchell y Frances M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 53-68.

se empiezan también a editar otras colecciones de escritos, como oráculos proféticos, proverbios y salmos, que poco a poco irán incorporándose al corpus de escrituras sagradas utilizadas en las distintas situaciones de culto[3].

De los más de seis siglos en los que Jerusalén se mantuvo como centro cultual del judaísmo antiguo, solo entre los años 142 y 64 a.C. detenta también el estatus de capital de un reino independiente. Durante el resto del tiempo, toda Judea permanece sometida a algún imperio extranjero: primero a Persia, luego a los reinos helenísticos de los ptolomeos y los seléucidas, y finalmente, tras ese corto período de independencia, a Roma. Los contactos culturales y las relaciones políticas entre la población judía de Palestina y los imperios que sucesivamente la dominan, y entre las comunidades judías de la diáspora y las sociedades anfitrionas donde se insertan favorecieron el surgimiento de una gran variedad de corrientes dentro del propio judaísmo. Uno de los problemas fundamentales a los que todas estas corrientes quieren responder es el de cómo vivir el compromiso de fidelidad a Yahvé en las diversas circunstancias históricas y sociales. Unas corrientes entendían la elección de Israel por parte de Yahvé en términos de consagración y separación respecto a los demás pueblos. Consecuentemente, tienden a subrayar la necesidad de practicar todas aquellas normas o costumbres supuestamente originadas en la Ley que favorecen la distinción de los judíos respecto a los demás pueblos (normas cultuales, circuncisión, descanso sabático, restricciones dietéticas y sexuales, etc.). Otras corrientes preferían entender dicha elección en un contexto de interacción positiva con esos otros pueblos, como encargo divino de dar testimonio ante ellos de la superioridad y justicia de Yahvé. Su tendencia es subrayar los aspectos filosóficos, éticos y sociales más universales del judaísmo.

Durante el único período en el que la región de Judea gozó de independencia política (142-64 a.C.), la dinastía hasmonea reinante promovió una forma oficial de judaísmo en el que se enfatiza y

[3] La conexión entre las tradiciones preexílicas sobre la relación de Israel con su Dios y la construcción que el judaísmo hace de sus orígenes es todavía objeto de investigación. La mayoría de los autores reconocen que la edición postexílica de las escrituras sagradas del judaísmo integra y empalma de forma creativa tradiciones originalmente independientes en el esquema de una historia global de salvación: Jean Louis Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2001, pp. 251-255.

desarrolla todas aquellas prácticas públicas capaces de reforzar y mantener una identidad nacional judía vinculada al culto en Jerusalén y al territorio. Esta versión del judaísmo legitimó la anexión de las regiones que rodean Judea y que, según la tradición bíblica, habían pertenecido en uno u otro momento de la historia al pueblo de Israel. Así, precisamente la baja Galilea occidental, cuna posterior del movimiento de Jesús, quedó definitivamente incorporada a la esfera cultural judía.

En este mismo período, el número y la importancia social de grupos judeopalestinos que se consideran a sí mismos la alternativa legítima a ese judaísmo oficial aumentaron considerablemente[4]. Los más conocidos de entre los que todavía pervivirán en época romana son los saduceos, fariseos, esenios y los sectarios de Qumrán, pero existen indicios de que había muchos más. Aunque casi todos estos grupos aceptaban la Torá, tanto los presupuestos religiosos y cosmológicos como los métodos exegéticos con los que cada uno la interpretaba y actualizaba eran extraordinariamente diversos entre sí. Por otra parte, muchos de estos grupos atribuían autoridad a otras obras y tradiciones orales que el resto de la comunidad judía no consideraba normativas. Así, mientras los saduceos limitaban la literatura religiosa autoritativa a la Torá, los fariseos añadían una tradición oral interpretativa propia y los sectarios de Qumrán una importante colección de libros cuyos contenidos proponen una forma de vida y una concepción del mundo muy distinta a las mantenidas por los dos grupos anteriores. La variedad de grupos judíos existentes en la época helenístico-romana y las divergencias entre ellos son tan grandes que muchos estudiosos consideran un error seguir hablando del judaísmo como si fuera una religión unitaria identificable, y prefieren hablar de «judaísmos», en plural.

Tras la subordinación del Estado judío al Imperio romano (64 a.C.), la interpretación nacionalista del judaísmo continuó siendo una de las más arraigadas, aunque no todos sus defensores consideraran la independencia política como uno de sus elementos prioritarios. Así, la mayoría de la aristocracia sacerdotal jerosolimitana parece haber optado por aceptar la dependencia política respecto de Roma, insistiendo únicamente en el derecho del pueblo judío a

[4] Sobre las condiciones históricas, culturales y políticas que favorecieron este aumento, véase Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of the Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Brill, Leiden, Nueva York y Colonia 1997.

practicar libremente aquellas de sus costumbres ancestrales que se relacionaban más directamente con el culto a Yahvé, centralizado en el Templo de Jerusalén: sistema sacrificial, normas de pureza[5], pago de diezmos, peregrinaciones, festividades, etc. Los monarcas herodianos que gobernaron en Judea como clientes de Roma también se interesaron por mantener y potenciar el estatus singular de Jerusalén y de su templo en el mundo judío, pues de este modo favorecían la entrada de riqueza en la región y aumentaban su propio prestigio político[6]. En este punto es de destacar el colosal proyecto arquitectónico emprendido por Herodes el Grande en dicho templo, gracias al cual quedó transformado en uno de los recintos cultuales más extensos y ricos del mundo mediterráneo antiguo, visitado anualmente por cientos de miles de judíos procedentes de todos los puntos del Imperio.

A pesar de la centralidad que las versiones nacionalista y sacerdotal del judaísmo conceden al templo y a la tierra, la mayoría de los judíos del siglo I vivía en la diáspora. La diáspora judía nunca fue un fenómeno cultural uniforme. Cada una de las diferentes comunidades que la configuraban tenía su propia historia y una relación sociopolítica con la sociedad anfitriona distinta. La forma de entender y practicar el judaísmo también podía diferir considerablemente de una a otra. A pesar de todo, la mayoría de ellas mantenían un contacto casi continuo con la cuna del judaísmo a través de aquellos de sus miembros que hacían peregrinaciones a Jerusalén o pasaban allí algún período más prolongado de su vida. También había frecuentes contactos entre familias judías de la diáspora dedicadas al comercio, algo muy común debido a las restricciones que las ciudades grecorromanas solían imponer a los extranjeros a la hora de adquirir tierras cultivables y otras propiedades inmuebles económicamente productivas.

Una de las pocas instituciones que parece haber estado presente en todas o casi todas las comunidades judías de la diáspora es la sinagoga. La sinagoga es la reunión de la comunidad o de sus repre-

[5] Las normas de pureza definen aquellos estados físicos que excluyen a personas, ofrendas u objetos de participar o ser utilizados en el culto divino, y prescriben los procesos de purificación correspondientes. Para un análisis antropológico de la noción de «impureza», véase Mary Douglas, *Purity and Danger. An Anaysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, Londres y Nueva York 2002.

[6] Marianne Sawicki, *Crossing Galilee. Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus*, Trinity Press International, Harrisburg 2000.

sentantes para fines de interés general –juzgar, dar normas, tomar decisiones, recaudar contribuciones económicas– o actividades de carácter conjunto –orar, recibir instrucción, celebrar–. Dado que la Torá prohíbe sacrificar a Yahvé fuera del Templo de Jerusalén, la actividad cultual de las sinagogas se centraba en la oración, el canto y la lectura comentada de las escrituras.

Aunque los expertos todavía discuten la cronología de sus orígenes locales, todo parece indicar que a mediados del siglo I de nuestra era también había sinagogas en muchas poblaciones de Palestina. Probablemente funcionaban como centros locales de gobierno y de vida comunitaria. Esto no significa que la institución dispusiera en todos los casos de un edificio exclusivamente dedicado a tales usos. Los datos disponibles sugieren que muchas de las primeras sinagogas, tanto en Palestina como en la diáspora, se reunían en las casas particulares de algunos de los representantes más ricos de la comunidad. Esta red de sinagogas judías parece haber sido el principal cauce para la expansión del cristianismo por el Imperio romano. Aunque no es posible afirmar que todas las comunidades cristianas constituidas en las primeras décadas pospascuales nacieran en el interior de comunidades judías, sí parece cierto que casi todas ellas contaban con un importante núcleo de miembros procedentes del entorno sinagogal –judíos de origen étnico, conversos, prosélitos, temerosos de dios–. Si tenemos en cuenta que los cristianos siempre se entendieron a sí mismos como los únicos herederos auténticos de la revelación hecha por Dios a Israel, no resulta extraño constatar la estrecha relación que parece haberse dado en muchas zonas del Imperio entre el proceso de constitución de la identidad cristiana y el proceso de diferenciación de los grupos cristianos respecto a la comunidad judía del lugar.

De forma sintética, podemos decir que los momentos históricos más claramente decisivos en la génesis de las condiciones políticas y culturales que hicieron posible la difusión y configuración del cristianismo son tres: (1) la incorporación, a principios del siglo III a.C. de toda Palestina a la esfera de influencia cultural helenística; (2) la inclusión, en el siglo I a.C., de todo el Mediterráneo oriental en los territorios dominados por Roma; y (3) la desaparición, en el año 70 d.C., del Estado judío de Palestina y el templo de Jerusalén. En los párrafos siguientes describiremos brevemente cada uno de estos momentos indicando las razones de su importancia para la historia del cristianismo naciente.

1) La incorporación de Oriente Próximo (Egipto, Asia Menor, Siria-Palestina y Mesopotamia) a la esfera de influencia griega se inicia con las conquistas bélicas de Alejandro Magno (335-323 a.C.) y se prolonga y consolida durante casi tres siglos a través de las dinastías helenísticas creadas por sus generales[7]. Los monarcas helenísticos promueven el estilo de vida urbano propio de las *poleis* griegas y favorecen el uso de la lengua griega, especialmente, entre la élite social, los ejércitos, el personal administrativo, los esclavos domésticos y las personas implicadas en el comercio. El griego *koine* (griego vulgar) se convierte en la lengua franca de todo el Mediterráneo oriental y llega incluso a disputar este estatus lingüístico al arameo en algunas zonas de Oriente Próximo. Esta circunstancia nos ayuda a entender por qué prácticamente todos los escritos cristianos de los dos primeros siglos están compuestos en griego. El resultado de la influencia de la cultura griega sobre las culturas previamente existentes en los territorios dominados por los sucesores de Alejandro suele denominarse «helenismo». Sin embargo, el carácter singular de este término puede dar lugar a equívocos. El helenismo no fue nunca un fenómeno homogéneo; en cada región, los elementos griegos asimilados y su forma de integrarse en las distintas culturas previamente existentes producen realidades socioculturales diferentes. Por esto es más adecuado hablar de «helenismos», en plural, que de «helenismo». La helenización de las distintas culturas originales tampoco fue socialmente homogénea. En general, fue bastante intensa en las ciudades, pero muy superficial o casi nula en las zonas rurales. Esta diferenciación local del impacto de la cultura griega contribuyó a la creación de una red global de centros urbanos donde se hablaba predominantemente en griego, superpuesta a un mapa étnicamente muy diverso de zonas rurales donde apenas había penetrado la influencia griega. Un habitante de una ciudad egipcia se entendía más fácilmente con un habitante de una ciudad de Asia Menor, que cada uno de ellos con los campesinos de su propio entorno rural. Una persona de habla griega podía viajar de una ciudad a otra por todo el Imperio romano sin encontrar graves problemas de comunicación, pero no podía adentrarse en las zonas rurales sin la ayuda de un intérprete indígena. Esta es la razón por la que el cristianismo urbano de habla griega se extendió con gran rapidez por toda la cuenca del Mediterráneo, mientras que el impacto inicial del men-

[7] Arminda Lozano Velilla, *El mundo helenístico*, Síntesis, Madrid 1993.

saje de Jesús entre los campesinos de Galilea ni siquiera fue capaz de expandirse en las zonas rurales no judías de su entorno. No es, por tanto, sorprendente que los padres de la Iglesia identifiquen al pagano o habitante del *pagus* (campo) con el no creyente.

2) Los acontecimientos históricos que enmarcan el proceso de consolidación del dominio romano en el Mediterráneo oriental son la destrucción de Corinto en el año 146 a.C., que significó el fin de la resistencia griega frente a Roma, y la conquista de Egipto por Octavio en el año 30 a.C., que precipitó el sometimiento definitivo, no solo de Egipto, sino también de Judea y las regiones adyacentes. El dominio de Roma no promovió de forma notable la homogenización cultural de los territorios sometidos, pero creó sobre todos ellos un único marco politicoadministrativo y una red de comunicaciones marítimas y terrestres sin precedentes en el mundo antiguo, tanto por su densidad como por su extensión. Esto favoreció la movilidad de los individuos y el trasvase de grupos étnicos entre puntos geográficamente muy distantes. Entre los grupos étnicos que más se expandieron fuera de sus lugares de origen destacan los judíos, cuyas comunidades de la diáspora constituyeron un punto de apoyo inicial privilegiado para los misioneros cristianos.

3) En el año 66 d.C., tras casi un siglo de turbulento sometimiento a Roma, una parte de la aristocracia sacerdotal judía y diversos movimientos politicoreligiosos de carácter popular protagonizan una rebelión armada contra el Imperio que no será totalmente sofocada hasta siete años después. Tras el fracaso de este levantamiento, la aristocracia local de Jerusalén pierde definitivamente el escaso control politicoreligioso que había conservado sobre los territorios judíos del entorno, que quedan incorporados a la provincia romana de Siria. El sistema institucional del Templo, hasta entonces centro del culto y de la identidad judía, desaparece súbitamente, dejando que distintas corrientes y grupos político-religiosos compitan entre sí por la herencia de Israel. En sus orígenes, el cristianismo aparece como un elemento más entre la gran diversidad de grupos y partidos de tendencia sectaria que intentan afirmarse como los únicos o auténticos herederos del pueblo elegido. El fracaso de su primer levantamiento contra Roma en Palestina no apaciguó los deseos de independencia del pueblo judío. Las medidas antijudías adoptadas por los romanos como castigo y prevención contra futuras rebeliones afectaron también a las comunidades de la diáspora, que protagonizaron revueltas más o menos impor-

tantes en diversas provincias. Este período de turbulencia violenta culminó con la segunda guerra judía (135 d.C.) liderada por Bar Kochba en Palestina, que también terminó en derrota. La actitud de sospecha que a partir de entonces adopta Roma en relación con los judíos y el descrédito general al que son sometidos por parte de la propaganda imperial favorecieron el progresivo distanciamiento de los cristianos de cultura grecorromana respecto al judaísmo. Durante las primeras décadas de la expansión cristiana, los creyentes todavía vinculados a la sinagoga habían podido beneficiarse de las prerrogativas que Julio César había concedido al judaísmo debido a su venerable antigüedad. Sin embargo, después de las revueltas, los perjuicios que ocasionaba dicha vinculación podían superar las ventajas. Esta situación favoreció la posición de algunos sectores cristianos mayoritariamente procedentes de la gentilidad que deseaban separarse del judaísmo y construir una identidad religiosa independiente[8].

En resumen, la expansión de la cultura griega y el dominio romano en el entorno del Mediterráneo crearon las condiciones culturales, políticas y materiales que posteriormente posibilitaron la expansión del cristianismo, mientras que el desenlace de la guerra judía en la década de los 70 favoreció la diferenciación del cristianismo respecto de su matriz judía y su configuración como religión independiente.

2. Contexto sociocultural: características generales

a. *El Imperio romano: una sociedad agraria avanzada*

Los centros urbanos del Mediterráneo antiguo, en los que arraiga y se desarrolla el cristianismo primitivo, no deben ser considerados sistemas sociales autónomos, sino solamente uno de los polos estructurales del tipo de sistema social que los estudiosos denominan «sociedad agraria avanzada»[9]. Las sociedades agrarias avanzadas se caracterizan por utilizar arado con punta de hierro y

[8] Un estudio local de este proceso de diferenciación entre los cristianos y los judíos de Antioquía puede encontrarse en Magnus Zetterholm, *The Formation of Christianity in Antioch: a Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*, Routledge, Londres 2003.

[9] Gerhard E. Lenski, *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Paidós, Barcelona 1993, pp. 201-307.

haber hecho del cultivo cerealístico de largo ciclo el fundamento de su economía. El polo complementario del centro urbano en este tipo de sociedad, sin el cual le sería imposible sobrevivir, es la zona rural. Las zonas rurales del entorno mediterráneo están mayoritariamente configuradas por tierras cultivadas y pequeños núcleos de casas o aldeas donde viven las familias campesinas que trabajan el campo. El sistema funciona cuando la producción agraria de la zona rural sirve, no solo para mantener al campesinado, sino para abastecer también la ciudad; es decir, cuando quienes trabajan la tierra producen más de lo que consumen y quienes habitan en la ciudad tienen poder o capacidad legal para apropiarse de ese excedente. Aunque en algunos períodos históricos y lugares geográficos, como la Atenas de Solón y la Roma de la primera época republicana, existieron ciudades mayoritariamente formadas por familias de propietarios agrícolas que trabajaban personalmente las tierras del entorno, lo más frecuente en las sociedades agrarias avanzadas es que el campesinado se encuentre subordinado a la élite gobernante que vive en la ciudad. En estas sociedades agrarias típicas, el campesinado constituye aproximadamente el 75 o el 80% de la población total, mientras que en las ciudades solo vive la minoría gobernante (entre el 2 y el 5%), sus servidores y un sector de artesanos y comerciantes que varía de acuerdo con el desarrollo económico de la región. La estratificación social es, según estos datos, enormemente acusada: unos pocos –la élite urbana– controlan casi todo el poder y la riqueza, mientras que la gran mayoría –los campesinos– vive justo por encima del nivel de subsistencia. Los niveles intermedios formados por los servidores de la clase dirigente (funcionarios), mercaderes, comerciantes y ciertos tipos de artesanos, apenas constituyen entre el 10 y el 15% de la población total. La dinámica que anima este tipo de estratificación se caracteriza por una movilidad social muy reducida. Muy pocas personas consiguen ascender en la escala social durante su vida. El descenso social es bastante más frecuente, produciéndose sobre todo en los peldaños más bajos de la escala, entre aquellas personas que sobreviven habitualmente en un equilibrio inestable alrededor del nivel de subsistencia (campesinos, artesanos rurales, jornaleros no especializados, etc.) [10]. Una pequeña perturbación de dicho equilibrio ocasionada por cualquier contin-

[10] Ramsay MacMullen, *Roman Social Relations. 50 B.C. to A.D. 284*, Yale University Press, New Haven y Londres 1974, pp. 21-22.

gencia puede destruir fácilmente la economía de estas personas condenándolas a la mendicidad.

Los mecanismos políticos o legales mediante los que las élites urbanas aseguran su manutención pueden ser muy variados, pero los más frecuentes en la época que nos ocupa eran dos: el cobro de impuestos y tasas a los campesinos, y la apropiación de importantes extensiones de tierras del entorno de la ciudad. La élite urbana se apropiaba de estas tierras bien directamente, mediante la simple usurpación, bien indirectamente, implementando políticas fiscales que favorecían la ruina del campesinado y la venta forzosa de sus propiedades.

Normalmente, los gobiernos municipales o centrales cobraban a los campesinos de los territorios incluidos en su demarcación política diversas tasas e impuestos que en unos casos debían pagarse en especie y en otros con dinero. Con frecuencia, la elevada cuantía de estos pagos obligatorios apenas dejaba a los productores el mínimo necesario para su propia subsistencia. Gran parte de la élite urbana debía su posición económica a las usurpaciones y redistribuciones de tierras que habitualmente seguían a las guerras y los cambios de gobierno. También se enriquecía prestando dinero a campesinos en dificultades económicas, y embargando o comprando a bajo precio las propiedades de los insolventes. Estos propietarios ricos, que vivían la mayor parte del tiempo en las ciudades (propietarios ausentes), solían arrendar sus tierras a campesinos arruinados o las ponían en manos de intendentes para que las explotaran con mano de obra servil o asalariada.

La diferencia entre las formas de vida urbana y rural añade a la distancia económica entre la élite gobernante y el campesinado una distancia cultural. En muchos casos la distancia es tan acusada que podemos reconocer la existencia de una subcultura campesina claramente diferenciada de la cultura urbana dominante[11]. Este fenómeno se agudiza en los territorios orientales que no pertenecían originalmente al área cultural griega, pues, como ya se mencionó anteriormente, las ciudades sufrieron el impacto de la helenización en mucha mayor medida que las zonas rurales. No era, por tanto, infrecuente que las élites urbanas, educadas en la cultura griega, tuvieran dificul-

[11] Para un estudio de los rasgos generales de las subculturas subordinadas, véase James C. Scott, *Dominance and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Heaven y Londres 1990.

tades para comunicarse con el campesinado indígena que trabajaba en sus propias tierras[12].

En el Imperio romano, la estratificación social no estaba únicamente determinada por los distintos tipos posibles de actividad económica (gobierno y guerra, funcionariado, artesanía, agricultura), sino también por la división, legalmente institucionalizada, entre población libre y población esclava. La esclavitud grecorromana se diferenciaba de otros tipos de servidumbre todavía vigentes en algunas zonas del Imperio por su carácter mercantil: el esclavo era concebido como una propiedad que se podía comprar, vender, heredar o regalar. El amo tenía poder absoluto sobre su esclavo, podía disponer de su cuerpo, su energía y sus capacidades, del modo y manera que en cada momento considerara oportuno. Sin embargo, el nivel socioeconómico de los esclavos variaba enormemente en función del nivel socioeconómico de sus amos y de la actividad a la que estos los destinaran. Había esclavos que trabajaban la tierra, otros que realizaban diversas tareas domésticas, otros dedicados a la educación de los hijos de la casa, otros que ejercían como intendentes, con autoridad incluso sobre trabajadores libres contratados por sus señores. No era infrecuente que los amos se preocuparan por que sus esclavos recibieran cierto tipo de educación o aprendieran algún oficio, con el fin de poderlos luego emplear o alquilar como trabajadores cualificados. Aunque todo lo que tenía el esclavo pertenecía en última instancia a su señor, muchos obtenían permiso para guardar regalos, propinas, y parte del dinero que ganaban con actividades realizadas fuera de casa. Algunos esclavos eran personas ricas y poderosas que gozaban de la total confianza de sus amos y poseían ellos mismos esclavos de su propiedad. Muchos conseguían ahorrar dinero suficiente para comprar su propia libertad. El Imperio romano obtenía principalmente sus esclavos de los prisioneros de guerra, los reos de diversos delitos, las víctimas de los secuestros y los niños expuestos al nacer. Además, todos los hijos nacidos de una esclava eran, por ley, esclavos del amo de su madre. Muchos amos liberaban a sus esclavos después de un cierto número de años de servicio, aun-

[12] Debido al alto costo del transporte terrestre, la mayor parte de las ciudades interiores se abastecían con los productos agrícolas de su entorno. No obstante, las ciudades portuarias y casi todas las sedes de cortes reales o imperiales poseían tierras en puntos distantes del Mediterráneo desde donde importaban gran parte de los productos que consumían: William E. Arnal, *Jesus and the Village Scribes. Galilean Conflicts and the Setting of Q*, Fortress, Minneapolis 2001, pp. 115-120.

que conservaban ciertas prerrogativas legales y económicas sobre sus libertos, como por ejemplo, el derecho a heredar sus bienes.

b. *Culturas de orientación colectivista y sus relaciones sociales básicas*

Cualquier forma de relación social presupone la existencia de un mínimo conjunto de conocimientos y valores compartidos por todos los sujetos que participan en ella. En otras palabras, una condición necesaria para el establecimiento de relaciones sociales entre dos o más personas es que todos los participantes compartan un mínimo repertorio de rasgos culturales, es decir, pertenezcan a un mismo grupo o contexto cultural. La tendencia de las personas a identificarse con la forma de pensar, los valores y los intereses del grupo o contexto cultural en el que viven es muy fuerte en todas aquellas sociedades que son demasiado complejas para que el individuo pueda sobrevivir por sí mismo, pero que, al mismo tiempo, carecen de servicios sociales generales capaces de asegurarle la satisfacción de sus necesidades básicas en los momentos críticos de la existencia –enfermedad, vejez, ruina–. Esta tendencia es mucho más débil en los grupos cazadores-recolectores y en las modernas sociedades del bienestar. Todas las sociedades integradas en el antiguo Imperio romano pertenecen claramente al primer tipo. Aunque algunas ciudades otorgaban ciertos derechos de manutención a determinados sectores de sus habitantes, no todas lo hacían y no todos los habitantes tenían ese derecho. Sin el apoyo y la solidaridad de grupos de pertenencia como la familia, el vecindario, los compañeros de armas o los correligionarios difícilmente podía el individuo afrontar las múltiples contingencias de la existencia cotidiana. La conciencia práctica que todo el mundo tenía acerca de esta circunstancia confería un valor positivo extraordinario a la relación de pertenencia grupal, especialmente, la que se refiere a los grupos solidarios de adscripción primaria como la familia, el clan, la aldea, la etnia o la *pólis*[13].

Todas las sociedades agrarias avanzadas conocidas tienen una orientación cultural característica que los psicólogos sociales deno-

[13] Un grupo es de adscripción primaria para un sujeto miembro del mismo cuando su pertenencia no es el resultado de una decisión personal, sino de que la sociedad le adscribe a dicho grupo. Así, por ejemplo, la pertenencia a una familia o a una etnia.

minan «colectivista»[14]. Esto significa que los sujetos se conciben a sí mismos y son concebidos por los demás, no tanto como individuos independientes, cuanto como miembros de sus grupos de pertenencia. Al contrario de lo que sucede en las sociedades de orientación cultural individualista, como nuestra moderna sociedad occidental, el peso que los criterios de valoración y clasificación social tienen en la formación de la identidad personal es mucho mayor que los rasgos e inclinaciones individuales. En las culturas de orientación colectivista, las personas tienden a pensarse a sí mismas y a actuar de acuerdo con lo que sus grupos de pertenencia piensan acerca de ellas y creen que deben hacer. La relación de pertenencia grupal, que vincula al sujeto individual con sus grupos de pertenencia, es una de las relaciones básicas sobre las que se construye el entramado de interacciones que configura y cohesiona la sociedad antigua. En las culturas de orientación colectivista es sin duda la relación más importante, pues además de ofrecer la mejor solución posible al problema de la supervivencia individual, constituye el ámbito social básico donde se configura la autocomprensión del yo y la categorización social de los sujetos.

Aunque este tipo de sociedades son comparativamente más conservadoras que las de orientación individualista, en modo alguno se puede afirmar que la tendencia del sujeto a identificarse con el grupo imposibilite cualquier tipo de comportamiento contracultural, creativo o innovador. Los criterios de conducta correcta vigentes en un grupo humano necesitan ser constantemente corroborados por la praxis de sus miembros. Sin el apoyo de una praxis cotidiana que los afirme de forma reiterada, pierden rápidamente su vigencia. Por eso mismo, cualquier actuación que no se adapte plenamente a ellos, cuestiona la noción de adecuación que presuponen y promueve directa o indirectamente su modificación. Las actuaciones capaces de contravenir lo socialmente esperado tienen orígenes diversos y distintos grados de intencionalidad. Pueden provenir de sujetos individuales mal adaptados, de grupos marginales, de colectivos subordinados o de sectores dotados de subculturas propias. Pueden estar intencionadamente orientadas a promover cambios estructurales, pero también pueden tener motivaciones mucho más inmediatas y contribuir solo de forma indirecta o secundaria a ese tipo de cambios. Así, es re-

[14] Harry C. Triandis, *Individualism & Collectivism*, Westview Press, Boulder y Oxford 1995.

lativamente frecuente que conductas practicadas por grupos subordinadas o marginales con fines meramente pragmáticos lleguen a convertirse en creaciones culturales propias, con capacidad para erosionar o modificar comportamientos y valores convencionales [15].

A pesar de la importancia que las relaciones de pertenencia grupal tienen en casi todas las sociedades, raramente son por sí solas suficientes para explicar todo el comportamiento social de las personas. En las sociedades preindustriales antiguas, las posibilidades de comunicación entre los sujetos estaban mucho más limitadas que en nuestra sociedad moderna occidental. No existían medios de comunicación de masas y solo una minoría tenía acceso regular a la lectura. Para la mayor parte de la gente la comunicación social debía estar casi siempre canalizada por los encuentros cara a cara. Incluso la solidaridad grupal debía limitarse a colectivos relativamente pequeños, si quería ser efectiva. La limitación que el escaso desarrollo de las comunicaciones impone a la extensión de los grupos solidarios nos ayuda a comprender la importancia que en las sociedades preindustriales tienen las relaciones interpersonales voluntarias. A diferencia de la relación de pertenencia grupal, que vincula un sujeto individual con un grupo, las relaciones interpersonales voluntarias vinculan dos sujetos individuales. Cuando los sujetos vinculados tienen un estatus social semejante, se habla de «amistad». Cuando tienen un estatus social diferente se habla de «relación patrón-cliente» –«patronazgo», si el hablante asume el punto de vista del superior, y «clientelismo», si asume el punto de vista del inferior–. Como su propio nombre indica, las relaciones interpersonales voluntarias se distinguen también de otros tipos de relaciones sociales por su carácter voluntario.

Tanto las relaciones de pertenencia grupal como las relaciones patrón-cliente o de amistad tienen una dimensión moral. En cierto modo podemos decir que cada una de estas formas de interacción social se fundamenta en una moral propia que las partes involucradas

[15] Las subculturas de sectores subordinados o marginales asumen muchos presupuestos de la cultura dominante, pero utilizan los márgenes de ambigüedad y los focos de contradicción de dicha cultura para proponer, o simplemente sugerir, cierto número de interpretaciones alternativas de la realidad. Estas subculturas se caracterizan por el uso expresivo de la ironía, el humor y la ambigüedad, por promover prácticas de disimulo y ocultamiento, por manipular normas e invertir valores. Se transmiten fundamentalmente a través de la praxis oral y la imitación: James C. Scott, óp. cit.

se comprometen de forma tácita o explícita a respetar. Estas morales se caracterizan todas ellas por la práctica de una solidaridad interna que supera con mucho la solidaridad que se puede esperar del contexto social general. Sin embargo, cada una de ellas refuerza y configura esta solidaridad de un modo distinto. Mientras la moral de la pertenencia grupal siempre da prioridad al bien del grupo sobre el del individuo, la moral de las relaciones interpersonales voluntarias busca el bien de las partes individuales por encima de cualquier otra cosa. La moral de la relación de pertenencia grupal refuerza la identificación de los miembros individuales con el grupo, y promueve en ellos la interiorización de los valores y proyectos grupales. Como contrapartida, estimula una actitud desconfiada y competitiva hacia el exogrupo, es decir, hacia el conjunto de todos los individuos que no pertenecen al grupo. El miembro moralmente perfecto es aquel que no manifiesta rasgos personales ni persigue objetivos propios que puedan entrar en conflicto con los valores y proyectos defendidos por el grupo. Es aquel que en sus relaciones intragrupales promueve la armonía, mientras que en sus relaciones intergrupales adopta una actitud de rivalidad. La moral intragrupal asegura al individuo el apoyo de los demás miembros en momentos de necesidad, pero también le exige que esté dispuesto a sacrificarse en todo por el bien común. El valor supremo que dicha moral atribuye al bien común favorece una actitud general de recelo (envidia) ante las manifestaciones de capacidades sobresalientes individuales, que solo acepta o aprecia en la medida en que puedan ponerse al servicio del proyecto grupal.

La moral de las relaciones interpersonales voluntarias, por el contrario, reconoce y valora lo individual. De hecho, el ideal de esta moral es que la relación esté siempre constituida a partir de la elección mutua y libre entre las partes. Cada uno de los dos participantes elige al otro en virtud de sus características personales para crear con él un vínculo especial del que queda excluido el resto de la sociedad. El valor fundamental de este vínculo es posibilitar la confianza de cada una de las partes en que la otra le prestará toda la ayuda a su alcance en cualquier situación de necesidad. Aunque la moral de las relaciones interpersonales voluntarias prescribe la reciprocidad, el tipo de reciprocidad que promueve no se parece en nada al intercambio transaccional: No hay plazos para devolver los favores ni criterios establecidos de equivalencia entre favor y contrafavor. Lo único que se valora es la oportunidad de la ayuda que cada parte ofrece a la otra en relación a las necesidades y circunstancias del momento.

En la relación de amistad, los beneficios que circulan entre los participantes suelen ser semejantes, pues ambos pertenecen al mismo estatus social. Por el contrario, en el vínculo patrón-cliente los beneficios que cada parte obtiene de la otra son cualitativamente diferentes y adaptados a la desigualdad de sus respectivas posiciones socioeconómicas. El patrón, que es quien ocupa la posición más elevada tanto en riqueza como en poder, proporciona ayuda material y oportunidades preferentes al cliente (recursos, recomendaciones, protección, ayuda legal, etc.), mientras que este le corresponde con aportaciones de carácter personal y simbólico (trabajo, servicios, apoyo político, alabanza pública).

Las relaciones interpersonales voluntarias facilitan la interacción entre sujetos pertenecientes a distintos grupos de solidaridad. En sociedades donde la legislación que regula los contratos está poco desarrollada o no existen medios judiciales y policiales eficaces para hacerla cumplir, las personas no están predispuestas a entablar acuerdos entre ellas si no existe una previa relación de confianza. Pero la confianza solo puede fundamentarse en el presupuesto de que ambas partes se comportarán siempre de acuerdo con unos mismos criterios morales. Tanto la relación de pertenencia a un mismo grupo como la relación de amistad o de patrón-cliente proporcionan ámbitos adecuados de moral solidaria compartida, donde se hace posible la confianza.

La investigación sociológica de las últimas décadas sugiere que las relaciones interpersonales voluntarias, como la amistad y la relación patrón-cliente, surgen siempre que la innovación social requiere extender los ámbitos de confianza más allá de los grupos solidarios tradicionales[16]. Debido a su carácter interpersonal, la amistad y la relación patrón-cliente permiten el desarrollo ilimitado de redes de individuos que ignoran los límites grupales y por las que puede fluir la confianza. La capacidad que manifiesta este tipo de relaciones para superar la tendencia colectivista a encerrar la confianza en el intragrupo es siempre una amenaza implícita o latente para la estabilidad de los grupos tradicionales, pues posibilita que la fidelidad al amigo o al patrón entre en conflicto con la fidelidad al grupo.

Las relaciones de amistad y de patrón-cliente nacen y operan en aquellos ámbitos de interacción social que escapan al control, tanto

[16] Shmuel N. Eisenstadt y Luis Roniger, *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

de los grupos institucionalizados, como de la legislación contractual. Son relaciones esencialmente innovadoras que juegan un importantísimo papel en el desarrollo de la complejidad social, pues posibilitan la creación de espacios de confianza en contextos de interacción que todavía no han sido subordinados a las normas morales y legales vigentes. En el contexto histórico-social del Imperio romano este tipo de relaciones es especialmente frecuente entre los comerciantes, el ejército, las personas dedicadas a profesiones liberales y los inmigrantes en las grandes ciudades, gentes sin raíces familiares profundas o que pasan gran parte de su vida lejos de su patria. A pesar de este carácter ambiguo e innovador, algunos tipos de amistad y patronazgo antiguos presentan unos niveles de institucionalización notables. Este es por ejemplo el caso del patronazgo que los señores mantienen sobre sus esclavos liberados, o el de los generales sobre sus soldados licenciados. En ambos casos, existen leyes que obligan a los clientes a seguir proporcionando ciertos servicios a sus patrones y prolongan, aunque de forma debilitada, las anteriores relaciones de subordinación y dependencia. No obstante, la institucionalización de este tipo de relaciones interpersonales dista mucho de ser completa. Las expectativas que engendran acerca de la conducta entre las partes permiten amplios márgenes de indeterminación o ambigüedad. Estos márgenes pueden ser manipulados por una parte para inducir nuevos compromisos y sentimientos de obligación en la otra.

La relación patrón-cliente, bajo distintas formas y con diversos grados de institucionalización, tuvo un papel central en el funcionamiento del Imperio romano, tanto a nivel global como local. No es casualidad que los términos técnicos utilizados actualmente por los sociólogos para designar este tipo de relación interpersonal voluntaria procedan de las palabras latinas *patrocinium (patronus)* y *clientelae*, con las que los romanos designaban un amplio conjunto de vínculos concretos entre partes desiguales. Los estudios sociológicos indican que las relaciones patrón-cliente surgen con más frecuencia en aquellos grupos humanos donde la limitación al acceso de ciertos recursos básicos no goza de plena legitimación legal o moral, pero está de hecho controlada por una minoría social de potenciales patrones. Esta minoría tiene un considerable margen de libertad para elegir quiénes pueden acceder a esos recursos. Los clientes agradecen su elección aceptando la obligación de apoyar indiscriminadamente los intereses de su patrón con aportaciones personales y alabanza social. En el Imperio romano muchos recursos básicos como la tierra, el trabajo, los

derechos civiles y ciertas capacidades sociales eran recursos escasos controlados por las élites gobernantes locales o centrales. No es, pues, de extrañar que la relación patrón-cliente sirviera de fundamento a prácticamente todas las interacciones entre personas de distinto estatus social. Incluso muchas formas de contratos, como los que vinculaban a un campesino arrendatario o a un jornalero rural con el propietario de las tierras que trabaja, tenían casi siempre lugar en el contexto de una previa relación de patronazgo.

c. *La familia patriarcal*

La familia patriarcal es el grupo de solidaridad más básico y fundamental de todas las sociedades preindustriales que integran el Imperio romano[17]. Las aldeas, las tribus, las *poleis* y las naciones están constituidas por familias y sus administraciones o gobiernos actúan siembre bajo el presupuesto de que todas las personas normales viven siempre dentro de un grupo familiar. Quienes carecen de familia son, casi por definición, gente marginal. La familia patriarcal antigua puede definirse como el grupo de solidaridad que crea un varón (el padre o cabeza de familia) a partir de individuos que él mismo engendra y cuya crianza y educación controla. Se basa en el poder que el contexto social otorga a algunos varones para que disfruten de acceso sexual exclusivo a una o varias mujeres, que se convierten así en sus esposas legítimas. Los hijos nacidos de estas uniones son hijos legítimos, a los que se reconoce el derecho a utilizar el nombre y los bienes de su padre, y a heredar sus propiedades cuando él muera. Los poderes públicos reconocen la autoridad del padre sobre todos sus dependientes y le otorgan una gran autonomía en la gestión de sus recursos y en la organización de la vida familiar.

En el antiguo Imperio romano, solo los varones libres tenían derecho a crear una familia. Los esclavos estaban incluidos en la familia de sus amos, bien como miembros de segunda categoría, sin otro derecho que la manutención[18], bien como una parte más de la propiedad. Entre los esclavos, las uniones sexuales carecían de recono-

[17] Santiago Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, pp. 47-161.

[18] Significativamente, la palabra latina «familia» significaba el conjunto de esclavos y clientes de un varón libre. Ni el griego ni el latín disponen de un término que designe lo que hoy día entendemos por familia, es decir, el grupo formado exclusivamente por el padre, la(s) esposa(s) legítima(s) y sus hijos legítimos.

cimiento legal, lo mismo que la relación biológica entre los progenitores y sus hijos. Los hijos nacidos de una esclava eran esclavos del amo de su madre, independientemente del estatus del padre. Las relaciones sexuales entre una mujer libre y un esclavo estaban absolutamente prohibidas, por lo que solo en muy raras ocasiones existían hijos biológicos de este tipo de parejas.

Como ya se ha señalado anteriormente, todas las sociedades objeto de este estudio tienen una orientación cultural colectivista, es decir, los sujetos que las componen tienden a identificarse y ser identificados, no por sus rasgos o trayectorias individuales, sino por su pertenencia grupal. Evidentemente, la identificación más fuerte se produce con el grupo de socialización primaria, que es, por definición, el grupo donde el sujeto ha sido criado, ha aprendido a hablar y ha asimilado las nociones y prácticas básicas que le permiten relacionarse con el resto del mundo social. En el Imperio romano, el grupo de socialización primaria coincide en la inmensa mayoría de los casos con el grupo familiar. Esta circunstancia favorece la identificación de los sujetos con la caracterización que de ellos hace su propia familia y con los roles que la institución familiar les asigna. En las familias patriarcales antiguas, la distribución de los roles se rige fundamentalmente por criterios relacionados con la diferenciación sexual. Esta forma de distribuir los roles familiares es una de las prácticas socioeconómicas que más han contribuido a crear los estereotipos patriarcales del varón y de la mujer, vigentes todavía en gran parte de nuestro planeta[19].

En muchos grupos humanos existen motivos de tipo demográfico y económico para subrayar las diferencias entre los sexos y construir unos estereotipos culturales del varón y de la mujer que legitimen ciertas formas de control social sobre su capacidad de reproducción. Estas formas de control se basan en el hecho de que la tasa de crecimiento de una población está críticamente condiciona-

[19] La antropología contemporánea distingue claramente entre los conceptos de «sexo» y «género». El concepto de «sexo» se refiere a los tipos de constitución orgánica y anatómica que posibilitan la reproducción biológica de los seres humanos. El concepto de «género» se refiere, por su parte, a los complejos de categorías, funciones y valoraciones con los que una cultura caracteriza a los distintos tipos sexuales. La distinción entre sexo y género es absolutamente necesaria, pues todas las ciencias del hombre constatan que una gran parte de las características físicas, psíquicas y morales atribuidas por una sociedad a la naturaleza femenina y masculina respectivamente, no dependen de la constitución sexual de las personas, sino de la constitución social de las instituciones que configuran la vida de esas personas.

da por el número de mujeres fértiles que posee, pero no por el de varones[20]. En efecto, mientras que un solo varón puede engendrar casi tantos hijos biológicos como el número de mujeres a las que tiene acceso sexual, una mujer solo puede dar a luz un hijo (excepcionalmente alguno más) cada uno o dos años. Así pues el incremento anual de una población aislada que cuente con al menos un varón en edad reproductora sería como máximo aproximadamente igual al número de mujeres fértiles que posee. Esta disimetría radical entre las aportaciones masculina y femenina al mantenimiento de la especie aparece sociológica y culturalmente reflejada en el afán y la preocupación de casi todos los grupos humanos por controlar la capacidad reproductiva de las mujeres. Como veremos a continuación, la familia patriarcal representa una forma sociocultural específica de ejercer este control.

Desde el punto de vista económico, la familia patriarcal es una unidad de producción orientada a mantener y a perpetuar mediante su propia reproducción el grupo de productores que la forman. Para conseguir este objetivo, debe ser capaz de ajustar convenientemente el número de sus miembros y la producción de bienes con los que estos se mantienen. De acuerdo con lo explicado en los párrafos precedentes, una de las estrategias más sencilla para promover dicho ajuste es el control de la población femenina. Las familias patriarcales controlan su población femenina mediante la elaboración de toda una serie de conceptos, valores y prácticas culturales que les permiten tratar a la mujer como un bien intercambiable. El grupo familiar tiene poder y legitimación ideológica para desprenderse de las mujeres nacidas en su seno y adquirir del exterior aquellas mujeres que desea dedicar a su propia reproducción[21]. Con esta estrategia de intercambios la familia pueden ganar o perder riqueza material (dote, precio de la novia) y simbólica (honor, influencia, alianzas), pero en cualquier caso se asegura la capacidad de modificar el número de mujeres fértiles que viven en su seno. Evidentemente, cuanto más rica y poderosa sea una familia, más posibilidades tendrá de colocar sus mujeres en otros grupos familiares y obtener para sí la cantidad y cua-

[20] Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales: Economía doméstica y capitalismo*, Siglo XXI, México 1989, pp. 8-135; Marvin Harris, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza, Madrid 1980, pp. 64-78.

[21] La prohibición o el tabú del incesto, que rige en la mayoría de las sociedades patriarcales, es una forma de legitimar la conversión de la mujer en un bien intercambiable.

lidad de reproductoras humanas que considere conveniente. Ahora bien, en su condición de bienes intercambiables, las mujeres no están vinculadas al grupo familiar del mismo modo en que lo están los varones. Mientras los varones permanecen de por vida en el grupo donde han nacido, las mujeres deben abandonar el suyo para integrarse en la familia de su marido. Se puede, por tanto, afirmar que la identidad de una familia patriarcal se define esencialmente por las sucesivas generaciones de varones nacidos en su seno. A ellos se vinculan de forma relativamente precaria las madres y esposas procedentes del exogrupo, y de forma temporal, las hijas solteras. La identidad del grupo familiar es, pues, de carácter patrilineal: está exclusivamente definida por su población masculina y se transmite de una generación a otra por vía masculina.

La familia patriarcal antigua vive esencialmente de lo que ella misma produce. Su permanencia en el tiempo depende, por tanto, de su capacidad para mantener y transmitir de una generación a otra su patrimonio productivo. En las sociedades agrarias preindustriales, el patrimonio productivo de la mayor parte de las familias está formado por tierras de cultivo, pero también puede incluir o consistir en otros bienes, como por ejemplo, ganado, talleres, herramientas, conocimiento especializado, etc. Como era de esperar, dicho patrimonio se transmite preferentemente entre los miembros estables del grupo, es decir, entre los varones. Aunque habitualmente las hijas reciben una dote en el momento de dejar su familia de origen para contraer matrimonio, el valor de la misma suele ser muy inferior al de las propiedades que heredarán sus hermanos. En las sociedades agrarias preindustriales, las dotes de las hijas consisten preferentemente en ciertos tipos de bienes muebles, como vestidos, cacharros, joyas, esclavos y dinero, mientras que la tierra y demás propiedad productiva se reserva íntegramente para la herencia de los hijos varones. Si no hay hijos varones, se procura que las hijas herederas se casen con primos o tíos paternos a fin de que el patrimonio no salga de la línea masculina del padre.

El interés por mantener un patrimonio familiar suficiente a través de las generaciones es, con toda probabilidad, la razón básica subyacente al tipo de praxis sexual que caracteriza a las sociedades patriarcales. Esta praxis regula de forma muy estricta el acceso sexual de los varones a las mujeres adquiridas por el grupo para ser madres de hijos legítimos, es decir, con derecho a heredar. Ningún varón está autorizado a tener relaciones sexuales con una esposa legítima de

otro varón. Sin embargo, cualquier varón puede tener relaciones sexuales con sus esclavas o con prostitutas sin incurrir en delito o falta moral, ya que los hijos de estas mujeres carecen de cualquier derecho sobre el patrimonio de sus padres biológicos. Los primeros heredan la condición de esclavitud de su madre. Los segundos son bastardos que absolutamente nada pueden reclamar a su progenitor.

Desde la perspectiva de esta praxis sexual patriarcal, las mujeres se dividen en dos grandes grupos: por una parte, las esposas legítimas y las jóvenes destinadas a serlo, por otra, las esclavas y las mujeres que viven fuera de la institución familiar. Las del primer grupo deben limitar toda su vida sexual a las relaciones con su esposo. Las del segundo pueden tener relaciones sexuales con muchos varones, pero normalmente no son ellas quienes los eligen. Si son esclavas, deben someterse también en esto a la voluntad de sus amos; si son libres pero viven fuera de la institución familiar, difícilmente pueden evitar ejercer como prostitutas o ser tratadas como tales, ya que su situación marginal y desprotegida las marca como presa sexual disponible para cualquier varón. Esta forma de articular los diferentes tipos de relaciones sexuales permitidas confiere a los varones la capacidad de controlar el número de sus descendientes legítimos sin negarse la satisfacción de su deseo sexual. Basta con que sepan elegir el tipo de mujer que en cada caso les conviene: una esposa legítima, si quieren engendrar herederos, una esclava o una prostituta, en caso contrario.

En las sociedades patriarcales, la virginidad de las jóvenes solteras y la fidelidad sexual de las esposas son las únicas garantías de que los hijos nacidos en los grupos familiares que las eligen como reproductoras sean efectivamente legítimos. De ahí el afán generalizado de padres, hermanos y maridos por controlar la sexualidad de sus hijas, hermanas y esposas respectivas. Este afán es, seguramente, la razón fundamental por la que las culturas patriarcales tienden a restringir los roles y funciones sociales de la mujer al ámbito estrictamente doméstico, donde se reduce máximamente la posibilidad de que traten con varones del exogrupo. La tendencia a delimitar el espacio vital de la mujer al entorno de la casa introduce un rasgo diferenciador entre los géneros de importantes consecuencias sociales y culturales. En efecto, mientras que la concepción patriarcal del varón incorpora sin problemas todo tipo de roles y funciones extrafamiliares, la idea de mujer está íntegramente dominada por su función reproductora y limitada a su papel intrafamiliar. Un varón puede ser guerrero, políti-

co, sacerdote o profesional además de padre de familia, puede realizar tareas que le alejen del espacio familiar y que le expongan a una interacción social variada sin que nadie lo considere incompatible con su rol de padre. Una madre de familia, por el contrario, encontrará grandes dificultades para realizar actividades en el espacio público sin despertar rechazo o sospecha. La identidad patriarcal masculina incluye una gran variedad de posibles roles y funciones que enriquecen la personalidad de los varones. La identidad patriarcal femenina, por el contrario, solo incluye la función reproductora y los papeles de madre y esposa.

La estructura patriarcal coloca a la mujer en una posición de clara subordinación y dependencia respecto al varón. El hecho de que la socialización primaria, tanto de mujeres como de varones, tenga lugar en el seno de la familia patriarcal favorece la aceptación generalizada de este estado de cosas como algo natural. Sin embargo, como ya se indicó en un apartado anterior, esta tendencia no es, en modo alguno, absoluta ni determinante. En todas las sociedades antiguas existen espacios, tiempos y sectores de actividad propiamente femeninos que permiten a las mujeres comunicarse y compartir experiencias sin ser controladas por los varones. Con mucha frecuencia, este tipo de encuentros se convierte en matriz de creaciones culturales específicamente femeninas que por el mero hecho de no adaptarse plenamente a los estereotipos patriarcales de los géneros posibilitan actitudes de resistencia e impulsos de cambio. Sabemos, de hecho, que, durante el período helenístico en Oriente y el final de la época republicana en Occidente, el elemento femenino de la población mediterránea urbana manifiesta notables signos de emancipación. Las asociaciones, de las que trataremos a continuación, fueron, probablemente, uno de los contextos sociales donde tales manifestaciones tuvieron más oportunidades de desarrollarse. Esta tendencia global parece haber tenido expresiones particulares específicas en algunos grupos cristianos sociológicamente configurados como asociaciones.

d. *El ámbito público (político) y las asociaciones*

Para que la familia patriarcal exista y perdure como unidad social básica es necesario que las instituciones a través de las que se ordena el conjunto de la vida social reconozcan y respeten un nivel suficiente de autonomía familiar. A las sociedades que cumplen esta condición las denominaremos «sociedades patriarcales». En tanto en

cuanto todos o casi todos los miembros de las élites gobernantes hayan nacido y hayan sido sometidos al proceso de socialización primaria en el seno de una familia patriarcal, las instituciones desde las que ejercen el poder tenderán a asumir y respetar un cierto grado de independencia familiar, al menos para las familias de esas mismas élites. Sin embargo, en la medida en que el gobierno central se consolide y persiga objetivos ajenos a los intereses de la familia patriarcal, aparecerán tensiones de diferentes tipos e intensidades entre las instituciones de gobierno y la autonomía familiar.

Denominamos «ámbito público» o «político» al espacio de interacción social donde el poder de las instituciones de gobierno prevalece sobre los intereses de los grupos familiares, y «ámbito doméstico» o «privado» a aquel donde prevalece la autonomía familiar. Evidentemente, estas definiciones permiten un margen considerable de ambigüedad. La percepción de lo que es un nivel suficiente de autonomía familiar puede variar de una sociedad a otra y de un sector social a otro dentro de una misma sociedad. Normalmente, las familias de la clase dirigente exigen para sí un mayor nivel de autonomía que el que están dispuestas a reconocer para el resto de los grupos familiares. Por otra parte, las limitaciones que las élites gobernantes imponen a la autonomía familiar no son siempre del mismo tipo. Así, por ejemplo, la mayoría de las sociedades patriarcales agrarias recortan considerablemente la autonomía económica de las familias campesinas imponiéndoles la obligación de contribuir al mantenimiento de las élites. Por su parte, las sociedades patriarcales embarcadas en proyectos de expansión militar suelen recortar la autonomía demográfica de las familias exigiéndoles que envíen hijos jóvenes a la guerra. Las variaciones están también presentes en el ámbito del Mediterráneo antiguo y dentro incluso del Imperio romano. Las *poleis* griegas recortaban la autoridad de los padres de familia en su función de jueces negándoles el derecho a castigar con la muerte a sus esposas, hijos o esclavos. Los romanos, sin embargo, les reconocían semejante potestad. Entre los judíos, la limitación de la autoridad del padre provenía, sobre todo, de la prevalencia absoluta que la tradición político-religiosa de este pueblo concedía a la Ley de Dios. Los padres judíos estaban obligados a socializar a sus hijos en el universo simbólico de esta tradición y en la forma de vida prescrita por la Ley. Semejante grado de intromisión en la educación de los hijos menores de edad difícilmente habría sido admitido por las familias de tradición cultural grecorromana.

Entre lo público y lo privado existen siempre formas relativamente ambiguas de interacción social que no pertenecen claramente a ninguno de estos dos ámbitos, pero que facilitan o canalizan la comunicación entre los mismos. Entre las más relevantes y generalizadas están las distintas relaciones interpersonales voluntarias estudiadas con anterioridad –la relación patrón-cliente y la relación de amistad–. Este tipo de vínculos permite, por una parte, que el poder político favorezca de forma selectiva los intereses de ciertas familias, y por otra, que la fidelidad a los amigos o patrones poderosos prevalezca sobre la obligación de los individuos a servir los intereses de sus familias.

Otra de estas formas ambiguas de interacción social que no pertenecen claramente ni al ámbito político ni al doméstico es el asociacionismo. El asociacionismo es una forma de pertenencia grupal que presupone cierto grado de voluntariedad. Es decir, las personas asociadas no han sido pasivamente adscritas al grupo (asociación) por el entorno social, sino que, en mayor o menor grado, han optado personalmente por pertenecer a él. Este es uno de los rasgos por los que las asociaciones se diferencian más claramente de los grupos familiares. Desde el período helenístico en adelante, uno de los rasgos más característicos de la vida urbana, tanto en Italia como en toda la cuenca del Mediterráneo oriental, es la proliferación de asociaciones[22]. Había asociaciones profesionales, cúlticas, funerarias, filosóficas, asociaciones de inmigrantes, asociaciones formadas por los libertos de una familia, etc. Los objetivos perseguidos por las asociaciones eran también variados: promocionar una determinada actividad profesional, dar culto a alguna divinidad, iniciarse en un misterio, compartir una forma de vida filosófica, asegurar ritos funerarios adecuados a todos los miembros, celebrar banquetes periódicos, etc. Aunque en algunos lugares y momentos hubo asociaciones con vocación claramente política, como, por ejemplo, el fariseísmo de la época hasmonea, desde mediados del siglo I a.C. en adelante, la tendencia general de todas las autoridades, tanto imperiales como locales, fue prohibir cualquier tipo de movimiento asociacionista que intentara intervenir en los asuntos de gobierno. En la época en la que nace el cristianismo, toda asociación legal debía ser, por definición, una asociación apolítica.

[22] John S. Kloppenborg y Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, Londres 1996; Carmen Bernabé Ubieta, «Asociaciones y Familias en el Mundo del Cristianismo Primitivo. Nota Bibliográfica», *Estudios Bíblicos* 64 (2006) 99-125.

A pesar de su carácter apolítico, la organización interna de las asociaciones solía estar inspirada en modelos de organización política, especialmente en los de la política municipal. Los términos con los que se designan las instituciones y los cargos vigentes en la asociación proceden, generalmente, de la vida pública. Esto no impedía en absoluto que en ciertos contextos de la vida intragrupal también se hiciera un uso frecuente de términos propios del ámbito familiar. Uno de los más atestiguados en contextos retóricos y exhortativos es «hermano-a». En la mayoría de los casos, los miembros asociados celebraban reuniones periódicas en las que se realizaban las actividades propias del objetivo de la asociación –compartir mesa, recaudar fondos para ritos funerarios, sacrificar a las divinidades–. Los lugares de reunión podían ser varios. Habitualmente eran salas de dimensiones adecuadas pertenecientes a casas particulares, edificios públicos, como por ejemplo las construcciones anexas a los templos, o complejos de apartamentos, como por ejemplo ciertos espacios de uso común para los vecinos. Muchos de estos lugares se alquilaban para la ocasión y podían ser usados rotativamente por varias asociaciones. Generalmente, la asociación no estaba identificada con su lugar de reunión, que podía cambiar por razones prácticas o coyunturales. Solamente las asociaciones creadas en torno a cultos muy locales o aquellas formadas por la servidumbre o clientela de una familia solían tener sitios fijos de reunión.

e. *Honor y vergüenza*

Según numerosos estudios antropológicos de tipo comparativo, las sociedades preindustriales del entorno del Mediterráneo comparten todo un complejo de elementos culturales que gira en torno a las nociones de «honor» y de «vergüenza», y juega un papel central tanto en el comportamiento de las personas como en el de los grupos[23]. El fundamento psicosocial de este complejo parece estar en la forma en que la familia patriarcal mediterránea reconfigura uno de valores centrales de las culturas de orientación colectivista, a saber, el reconocimiento social.

De acuerdo con lo expuesto en apartados anteriores, en las culturas de orientación colectivista, la concepción que una persona se for-

[23] Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, pp. 45-83; Esther Miquel, *Amigos de esclavos, prostitutas y pecadores*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 51-60.

ma de su propia identidad se basa esencialmente en la percepción que tiene acerca de cómo la caracteriza y evalúa su entorno social. Esta percepción no solo afecta de forma directa y positiva a su autoestima personal, sino también a sus expectativas acerca de la confianza que puede depositar en dicho entorno. No es, pues, extraño que uno de los valores más importantes para todos los sujetos socializados en este tipo de culturas sea poder constatar que su entorno humano les aprecia o reconoce como personas valiosas. El sujeto que se siente valorado por el grupo al que pertenece experimenta satisfacción y seguridad. Satisfacción porque, al aceptar la caracterización que de él hace el grupo, puede asentir interiormente a la valoración positiva que este le manifiesta. Seguridad, porque el valor que le concede el grupo le garantiza su apoyo y colaboración. En sociedades con bajo desarrollo técnico o institucional, las adhesiones personales son el mejor seguro contra cualquier contingencia. Evidentemente, cuanto mayor sea el anhelo de las personas por obtener reconocimiento social más intentarán conformarse a las normas y valores grupales, lo cual contribuye a reforzar la moral grupal. Las sociedades de orientación cultural colectivista utilizan la expresión institucionalizada de reconocimiento social como una forma de agasajar o recompensar a las personas que cumplen con las expectativas sociales de forma eminente. En las sociedades mediterráneas antiguas, las formas más frecuentes de expresar reconocimiento social son los encomios o alabanzas públicas, la dedicación de inscripciones o estatuas y la gran variedad de rituales de exaltación –coronaciones, desfiles, saludos solemnes–.

Una forma fácil de obtener reconocimiento social es el ejercicio del patronazgo. Como hemos visto antes, los clientes tienen la obligación moral de agradecer los favores de su patrón expresándole públicamente su reconocimiento. Pero quienes tienen suficiente riqueza o poder pueden obtener un reconocimiento social más visible y completo convirtiéndose en benefactores de todo un grupo. En el contexto de la tradición griega clásica, la beneficencia suele realizarse a favor de uno de los grupos de pertenencia del benefactor –el vecindario, los colegas de la asociación, la aldea o, incluso, la *pólis*–. En el contexto de la cultura romana, existe también la beneficencia a favor de grupos o colectivos a los que no pertenece el benefactor, aunque en estos casos es siempre entendida en términos de relación de patronazgo[24].

[24] Stephan J. Joubert, «One Form of Social Exchange or Two? "Euergetism", Patronage, and Testament Studies», *Biblical Theology Bulletin* 31 (2001) 17-25.

Uno de los ejemplos más conocidos es el patronazgo ejercido por miembros de la élite o de la administración romana sobre ciudades de las provincias.

El honor es la forma específica que reviste el valor del reconocimiento social en las culturas mediterráneas preindustriales. La mayoría de sus rasgos específicos parecen estar relacionados con la omnipresencia y fortaleza de la familia patriarcal. Se trata, en efecto, de sociedades en las que las instituciones de gobierno carecen de voluntad o de medios eficaces para imponer su autoridad en el interior de las familias y en ciertos ámbitos de la interacción interfamiliar. La falta de control externo permite que crezca la tendencia de las familias a competir entre sí, persiguiendo de forma exclusiva sus intereses particulares. Este dinamismo de rivalidad intergrupal refuerza todavía más el vínculo de pertenencia familiar y la consiguiente identificación del sujeto con la institución familiar. En estas circunstancias el reconocimiento social deja de ser un valor referido esencialmente al individuo para transformarse en un valor familiar que se comparte entre todos los miembros del grupo y se transmite de una generación a otra como si fuera una propiedad. El valor colectivista del reconocimiento social así encarnado en la institucionalización familiar de las culturas mediterráneas preindustriales es lo que los antropólogos denominan «honor».

Dentro de este contexto cultural, los roles y funciones intrafamiliares adquieren tanto peso en la configuración de las identidades personales que condicionan la actitud y el comportamiento social de los individuos incluso fuera del ámbito doméstico. Los varones adultos se presentan ante toda la sociedad como cabezas de familia y asumen que el reconocimiento social que desean depende fundamentalmente de su capacidad para ejercer adecuadamente las funciones propias de ese rol. Por eso se esfuerzan en dar pruebas constantes de su capacidad para defender los intereses de sus familias, dirigir los asuntos de su casa y controlar la sexualidad de sus mujeres. La importancia que el control de la sexualidad femenina tiene para los varones de las sociedades patriarcales la convierte en el campo de batalla predilecto de las confrontaciones entre grupos familiares. Tanto es así que la manera más contundente en la que un varón puede exhibir su poder sobre una familia rival es mostrar que sus mujeres pueden ser seducidas. De forma correspondiente, la mayor merma a su honor que puede sufrir un varón es verse obligado a reconocer que su esposa, su hija o su hermana ha sido seducida por un rival.

Dado que la moral patriarcal prescribe la reclusión doméstica de las hijas y las esposas, las oportunidades que tiene una mujer de recibir reconocimiento social son casi nulas. De aquí que el honor de una mujer honorable se identifique simplemente con el honor de su grupo familiar. Ahora bien, aunque ella no pueda hacer méritos públicos para acrecentarlo, el entorno social sí podría considerarla culpable de perderlo. Bastaría con que su actitud suscitara la sospecha de que no se preocupa lo suficiente por evitar cualquier ocasión de ser seducida[25]. Puesto que lo único que pueden hacer las mujeres de una sociedad patriarcal para preservar el honor de sus familias es preocuparse por no perderlo, no es extraño que la moral social compartida haya hecho de esa preocupación la virtud femenina por excelencia. Este es precisamente el sentido del concepto mediterráneo de la «vergüenza». Tener vergüenza es, pues, tener una actitud de constante preocupación por que la propia conducta no merme el honor de la familia[26]. Los signos externos de esta virtud son el recato, la modestia, el silencio, la disponibilidad a obedecer, la ausencia de deseos propios, es decir, todas aquellas actitudes y conductas que alejan a la mujer de la actividad pública donde podría evadir el control del cabeza de familia y encontrarse con varones del exogrupo.

3. Religión, moral y filosofía

Antes de estudiar el panorama religioso del Imperio romano en el que surge el cristianismo, es preciso hacer algunas aclaraciones acerca del término «religión». Este término deriva de la palabra latina *religio*, pero el significado que corrientemente se le atribuye en nuestros días es muy distinto al significado que la palabra original tenía entre los romanos. Los romanos llamaban *religio* a la relación correcta con los dioses y consideraban que sus propias prácticas rituales ejemplificaban en grado máximo dicha corrección. Por contraste llamaban *superstitio* a todos aquellos ritos foráneos que chocaban con la noción romana

[25] Según esta lógica, las mujeres que viven al margen de una familia –aquellas a las que la sociedad considera o trata como prostitutas– carecen totalmente de honor: Esther Miquel, óp. cit., pp. 70-73.

[26] Esta definición no incluye la acepción del término «vergüenza» en la expresión «sentir vergüenza». Sentir vergüenza es sufrir emocionalmente por haber hecho o presenciado algo que merma el honor del grupo. Aquí, la vergüenza no es una actitud, sino una emoción que solo aparece en determinadas circunstancias. Véase Joseph Plevnik, «Honor/Shame», en John J. Pilch y Bruce J. Malina (ed.), *Handbook of Biblical Social Values*, Hendrickson, Peabody 1993, pp. 106-115.

de «corrección». A lo largo de su historia, Roma fue incluyendo en la noción de *religio* bastantes formas de culto provenientes de los territorios sometidos. Algunas, como las griegas, fueron incorporadas sin modificaciones, mientras que otras sufrieron un proceso más o menos intenso de romanización. Finalmente, es importante constatar que la categorización romana de los cultos siempre permitió un cierto margen de ambigüedad. Entre los cultos que se practicaban en Roma había muchos que no tenían el estatus de *religio*, pero que gozaban de la tolerancia implícita, aunque siempre condicional, de las autoridades. Estas se reservaban el derecho a cambiar en cualquier momento su actitud y declararlas supersticiones perniciosas, lo que normalmente implicaba la adopción de medidas legales para su erradicación. Cualquier culto que levantara sospechas de promover inestabilidad política o social se arriesgaba a sufrir este destino.

Uno de los objetivos más tenazmente perseguidos por los autores cristianos de los primeros siglos es, precisamente, el reconocimiento del cristianismo como *religio*. Sin embargo, esta reivindicación fue pronto superada por la proclamación de la *religio* cristiana como la única *religio* verdadera. El significado del término castellano «religión» –y sus equivalentes en las demás lenguas occidentales– es el resultado de una ampliación asistemática de la noción de *religio* así acaparada por los cristianos. En Occidente se ha ido aplicando el término «religión» a casi cualquier conjunto de prácticas rituales y creencias que pueda considerarse semejante, desde algún punto de vista, con el cristianismo. La ambigüedad significativa que ha generado esta práctica lingüística es incompatible con cualquier aproximación científica al fenómeno cultural. Muchos estudiosos han intentado superarla proponiendo definiciones técnicas bien construidas del término «religión». Nosotros haremos nuestra propia propuesta, que puede considerarse inspirada en las reflexiones de Peter L. Berger[27].

La terminología que se utilizará en este estudio introductorio se sitúa intencionadamente al nivel más alto posible de generalidad a fin de ser compatible con el mayor número posible de investigaciones especializadas sobre el tema. Las nociones fundamentales de las que parte distinguen entre experiencia o realidad de la vida cotidiana y experiencia o realidad trascendente. La primera consiste, como su nombre

[27] Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociology of Religion*, Doubleday, Nueva York 1967, pp. 3-28. Para una elaboración más detallada de estos conceptos, véase Esther Miquel, óp. cit., pp. 23-38.

indica, en la totalidad de las relaciones técnicas, prácticas y cognoscitivas que una determinada cultura mantiene con su entorno vital. La segunda es simplemente la experiencia o realidad complementaria, o dicho de otro modo, el conjunto de experiencias que transcienden la vida cotidiana y la realidad que se percibe, intuye o induce a partir de ellas. Puesto que cada cultura tiene una forma de vida propia, su experiencia de la vida cotidiana y, por oposición, su experiencia de lo trascendente es también propia. Unas culturas experimentan lo trascendente en fenómenos que nosotros, hoy día, calificamos simplemente como naturales (la tormenta, el terremoto, los ciclos biológicos o estacionales...), otras, en experiencias de tipo extático (sueños, visiones...), otras, en la contemplación intelectual, y otras, en la encarnación humana de la excelencia moral, o en los poderes extraordinarios exhibidos por ciertas personas (sanar, realizar prodigios).

Asumiendo esta distinción entre lo cotidiano y lo trascendente, atribuiremos a los términos «religioso/a» y «religión» los significados técnicos siguientes: Calificaremos de «religioso/a» a cualquier comportamiento, práctica, actitud, conocimiento, objeto, emoción, sentimiento o idea que haga referencia directa a la experiencia o realidad trascendente. Reservaremos el término «religión» para las elaboraciones culturales sistemáticas de lo que en cada caso constituye ese ámbito de la vida humana caracterizado como religioso. Estas elaboraciones suelen comprender un sistema de creencias acerca de lo trascendente, un sistema de prácticas mediante las que relacionarse con lo trascendente y una clasificación de las personas desde el punto de vista de su estatus religioso.

De acuerdo con las definiciones propuestas, lo religioso y la religión son siempre fenómenos sociales, es decir, ninguna persona individual podría tener creencias religiosas o realizar prácticas de carácter religioso si el grupo humano donde ha sido socializada no le hubiera enseñado a distinguir entre lo cotidiano y lo trascendente. La dimensión social de lo que hemos definido como religión es todavía más evidente, pues toda elaboración cultural sistemática presupone una sociedad suficientemente compleja para mantener al grupo de expertos religiosos encargado de realizar esa tarea[28]. Cier-

[28] Se tienen datos, por ejemplo, de que el discurso romano en torno a la *religio* surge al mismo tiempo que las reformas legales orientadas a establecer la identidad social de los expertos religiosos y a definir su autoridad en relación con la autoridad política: Mary Beard, John North y Simon R. F. Price, *Religions of Rome. Vol. 1. History*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 149-156.

tamente, la innovación religiosa puede originarse en experiencias individuales de tipo marginal en las que el sujeto cree descubrir una manifestación novedosa de una realidad trascendente. Pero en tanto en cuanto el grupo no reconozca el carácter religioso de dicha realidad, la experiencia individual seguirá siendo algo meramente marginal, algo a lo que la visión del mundo compartida por el grupo es incapaz de dar significado.

En el contexto social donde nace el cristianismo podemos señalar dos tipos de elaboración cultural de la experiencia trascendente. El más extendido y socialmente relevante es el representado por las diversas religiones tradicionales (y todas aquellas innovaciones religiosas que pretenden fundamentarse en una tradición). El más minoritario es el que ofrece la reflexión y la praxis sistemática de algunas personalidades o corrientes filosóficas. Su diferencia principal es la forma como uno y otro pretende legitimarse: mediante la tradición, en un caso, mediante la argumentación y el ejemplo ético de filósofos concretos, en el otro. Es necesario, sin embargo, señalar, que la experiencia religiosa elaborada por algunas filosofías, como la platónica, llegó a convertirse, con el paso del tiempo, en una auténtica tradición religiosa.

a. *Religión*

Todas las tradiciones religiosas con las que el cristianismo naciente tiene la ocasión de encontrarse durante el proceso de su expansión por el Imperio tienen una serie de rasgos comunes. En primer lugar, conciben la realidad trascendente como una sociedad de seres divinos y semidivinos con rasgos psicológicos humanos. Estos seres se caracterizan fundamentalmente por poseer poderes extraordinarios que les permiten intervenir a voluntad en diversos aspectos del acontecer cósmico y de la vida humana. Muchas de estas tradiciones señalan a algún dios o grupo primigenio de dioses como responsable total o parcial de la creación. Otras, atribuyen a seres divinos individuales el control sobre ciertos sectores o aspectos específicos del funcionamiento del mundo. Esta concepción social y colectiva de la divinidad que comparten todos los pueblos antiguos del Mediterráneo permitió que religiones procedentes de distintas partes del Imperio unieran, fusionaran, ampliaran o identificaran sus diferentes panteones sin necesidad de romper con sus prácticas y creencias tradiciones. El proceso de identificación más logrado, aunque no completo, es el que lle-

va a cabo la religión romana entre sus dioses y los del panteón griego. El proceso de integración más perturbador es el que lleva a cabo el cristianismo degradando la totalidad de los dioses paganos a la categoría de demonios. Es importante constatar en este punto que ni el judaísmo ni el cristianismo del siglo I son monoteístas en el sentido estricto que este término ha llegado a tener después. Ambos admiten la existencia de multitud de seres espirituales con poderes extraordinarios (ángeles, demonios, espíritus) que si bien son considerados inferiores al dios de Israel o al Padre de Jesús, tienen un estatus suprahumano equivalente al de muchos dioses y semidioses paganos[29]. Lo que distingue al judaísmo y al cristianismo del politeísmo común en su entorno es que prohíben dar culto a dioses extranjeros.

Para todas estas tradiciones religiosas, la forma más habitual de que el ser humano establezca relaciones con los seres divinos es la práctica sacrificial[30]. Aunque el modelo tradicional de esta práctica es el sacrificio cruento de animales, en las épocas helenística y romana aparece cada vez con más frecuencia sustituido por otro tipo de ofrendas, como alimentos de origen vegetal (panes, tortas), libaciones y humos perfumados. Los sacrificios de animales seguían teniendo vigencia, pero solo en el contexto de ciertos ritos especiales o en grandes festividades. En algunos tipos de sacrificios, como las oblaciones de los judíos, la ofrenda se destinaba en su totalidad al dios –el animal o los alimentos vegetales eran consumidos por el fuego, las bebidas derramadas sobre la tierra, el perfume dispersado en forma de humo–. Pero la práctica más frecuente era que los participantes consumieran la mayor parte de los alimentos dedicados a los dioses. A estos se destinaba una porción especial que era destruida o consumida por los sacerdotes.

Otras formas reconocidas de relación entre el mundo humano y lo trascendente en todas las sociedades antiguas del entorno mediterráneo son: (1) los contactos de tipo extático (sueño, trance, posesión), que suelen operar como contextos privilegiados para que se produzcan revelaciones divinas; (2) la adivinación, que puede estar basada en técnicas muy diversas (observación del vuelo de las aves, inspección de las entrañas de animales sacrificados, ciertos juegos de

[29] Peter Hayman, «Monotheism – A Misused Word in Jewish Studies?», *Journal of Jewish Studies* 42 (1981) 1-15.

[30] Hans-Josef Klauck, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, Fortress, Minneapolis 2003, pp. 12-23.

suertes, interpretación de acontecimientos históricos o políticos, etc.); (3) la oración en sus distintas modalidades (invocación, alabanza, petición, confesión, etc.); y (4) numerosas técnicas rituales a través de las cuales se cree poder constreñir o dirigir la acción de ciertas entidades espirituales, normalmente de rango inferior, o se confía influir de forma poderosa en la voluntad de algunos dioses o semidioses.

Aunque todos estos tipos de creencias y prácticas pertenecen al acervo cultural común de las sociedades mediterráneas de la época romana, no todas eran consideradas legítimas por todas las religiones tradicionales. Así, por ejemplo, las autoridades romanas prohibían cualquier práctica adivinatoria que pudiera poner en peligro la estabilidad de la sociedad o del Estado. La Ley judía prohibía cualquier ritual dirigido a dioses extranjeros o a seres espirituales distintos de Yahvé. Las autoridades correspondientes no rechazan las creencias que sustentan estas prácticas, sino, precisamente porque las aceptan y porque saben que la mayoría de la población las comparte, intentan controlar sus posibles efectos en la vida política y social. Es en este contexto de las relaciones entre el poder político y los poderes derivados del contacto con lo trascendente donde hay que situar uno de los tipos de actividad religiosa con más auge en la época que nos ocupa: la magia. La noción de «magia» *(mageia)* en esta época es esencialmente ambigua. Aunque la clase de prácticas que supuestamente designa este término estaría incluida en el punto (4) del párrafo anterior, no todas las técnicas con las que se intenta constreñir la actividad o la voluntad de los seres trascendentes son siempre calificadas de «magia». En muchas religiones hay ritos y modos de oración venerables, que jamás son calificados como mágicos por sus adeptos, pero que no se diferencian esencialmente de lo que esos mismos adeptos están dispuestos a identificar como magia cuando juzgan sobre tradiciones religiosas ajenas. Por otra parte, es frecuente que en el seno de una misma tradición religiosa se distinga entre el uso legítimo y el uso mágico (ilegítimo) de algunas prácticas. Así, en Roma, la inspección de las entrañas de animales sacrificados con fines adivinatorios es legítima si la realiza el *haruspice* y las interpreta el senado, pero es magia si lo hace un particular en lo oculto de la noche con el fin de conocer secretos privados del emperador.

La noción de «magia» en el mundo antiguo no es, por tanto, independiente del grupo que en cada caso señala cierta práctica como mágica ni del grupo que la realiza. Normalmente, los miembros de una religión llamarán magia a las prácticas del tipo (4) que les resul-

tan extrañas o peligrosas, o a aquellas que, a pesar de pertenecer al acervo de ritos propios, se realizan de forma incorrecta, por personas no adecuadas o con fines perversos. En aquellos usos que connotan peligro, incorrección o perversidad, el término «magia» es prácticamente equivalente a «brujería» *(goeteia)* y a la *superstitio* romana. Pero cuando el término se aplica a una práctica solamente por el hecho de parecer extraña o ser de origen extranjero, entonces cabe la posibilidad de que se le esté dando un sentido positivo que connote, incluso, admiración o interés por lo extraordinario. Sabemos, en efecto, que durante la época romana, el interés por los métodos y técnicas de acceso al mundo trascendente experimenta un desarrollo sin precedentes en todos los territorios del Imperio y en todas las capas sociales. Este significado de «magia» aparece muchas veces asociado con teorías científicas o filosóficas relativas al funcionamiento del cosmos, con algunos tipos de práctica médica o con religiones antiguas y esotéricas, prácticas, todas ellas, que presuponen un conocimiento difícil de adquirir y, por tanto, extraño para la mayoría de la gente. A pesar de su significado positivo, el carácter extraño o foráneo implicado en esta noción de magia es probablemente la razón por la que en casi ninguna instancia de su uso aparece totalmente libre de ambigüedad. Lo extraño o foráneo puede presentarse en ciertos contextos como atractivo, pero nunca deja de entrañar un peligro potencial, el riesgo de lo desconocido o de lo que no se sabe cómo controlar. Las autoridades políticas nunca dejarán de desconfiar de todas aquellas prácticas extrañas que, supuestamente, proporcionan poderes extraordinarios a sus adeptos y que, en algunas circunstancias, pueden ejercer una influencia importante sobre ciertos sectores de la población[31]. Por eso, la mera identificación de una actividad con la magia por parte de las autoridades públicas puede significar que se ha convertido en objeto de sospecha.

Lo trascendente es lo que sobrepasa o transciende la experiencia de la vida cotidiana, lo que no puede ser absorbido por el conocimiento social compartido pero que, sin embargo, se desborda y manifiesta en sus márgenes. Dado que en el contexto cultural del Mediterráneo an-

[31] Esta ambigüedad de la magia queda perfectamente reflejada en las obras de Apuleyo, *El asno de oro*, y Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, donde confluye la admiración por los conocimientos ocultos y poderes taumatúrgicos de sus protagonistas y su defensa frente a la acusación de practicar la magia. Véase Domingo Plácido, «Materiales para el Estudio de la Magia y Superstición en la Pars Orientis del Imperio», en VV. AA., *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz 1985, pp. 129-138.

tiguo la vida cotidiana estaba fundamentalmente localizada en los tres ámbitos de interacción social anteriormente estudiados, es decir, la familia, lo público y el conjunto de formaciones sociales voluntarias (redes, clientelas y asociaciones) no es sorprendente que la investigación histórica y arqueológica haya reconocido manifestaciones de experiencia religiosa en cada uno de ellos[32].

En el ámbito doméstico, lo trascendente se manifiesta sobre todo en relación con acontecimientos liminares, críticos o marginales como el nacimiento, la muerte, la procreación, la fertilidad de la tierra, los ciclos agrarios, el sacrificio de los animales domésticos (la muerte que da vida), la continuidad de las generaciones, etc. Las tradiciones religiosas que surgen de estas experiencias pueden cristalizar en torno a dioses y ritos exclusivamente domésticos o, por el contrario, pueden encontrarse integradas en las tradiciones religiosas del ámbito público o en continuidad coherente con ellas. Así, por ejemplo, en el contexto judeopalestino de la época del segundo Templo no es concebible que las familias den culto a otros dioses o semidioses distintos de Yahvé. Cualquier rito doméstico o agrario que no se adapte perfectamente a la imagen de Yahvé promovida por el sistema del templo es automáticamente condenado como idolatría. En Roma, sin embargo, hay una mayor diferenciación entre las tradiciones religiosas doméstica y pública. Muchos seres divinos o semidivinos que juegan importantes funciones en el bienestar de la familia, apenas tienen representación en los cultos públicos. Las *poleis* griegas de la época romana parecen haber ocupado posiciones intermedias entre las dos anteriores. La mayoría de los dioses tradicionalmente venerados en los hogares pertenecen al panteón oficial de la ciudad, pero existe un amplio margen de libertad para la práctica de ritos y devociones privadas que pueden tener por objeto los antepasados, los héroes y divinidades importadas sin culto público.

En la mayoría de las sociedades integradas en el Imperio romano, las instituciones de gobierno locales eran lo suficientemente complejas y eficaces como para disponer de especialistas religiosos encargados de elaborar, sistematizar y controlar las tradiciones religiosas vigentes. Esta es la razón por la que dichas tradiciones están casi siempre organizadas como lo que específicamente hemos deno-

[32] Esta clasificación está apoyada en la reflexión de Jonathan Z. Smith, «Here, There and Anywhere», en Scott Noegel, Joel Walker y Brannon Wheeler (eds.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient Late Antique World*, The Pennsylvania State University Press, Pensilvania 2003, pp. 21-36.

minado una «religión» –la religión pública de la *pólis* o del territorio en cuestión–. Las religiones públicas tenían normalmente como objeto de culto diversos dioses, semidioses o héroes a los que se consideraba de un modo u otro implicados en la seguridad y mantenimiento de la comunidad. Algunos de ellos proceden probablemente del ámbito familiar o aldeano y ejercen funciones relacionadas con la generación y la fertilidad de tierras, animales y personas. Otros manifiestan un carácter más propiamente político, interviniendo directamente en el control de aquellos tipos de crisis que tienen un mayor impacto en la cohesión social y que pueden provocar experiencias colectivas de aniquilación o liminaridad: guerras, disensión interna, innovación legislativa, procesos judiciales, etc.

Casi todas las comunidades veneran divinidades directamente relacionadas con su pasado mítico en el papel de antepasados, fundadores o salvadores del grupo. Estos dioses suelen actuar como patronos de la comunidad protegiéndola de peligros externos e internos y favoreciéndola con beneficios materiales[33]. Otros seres divinos o semidivinos aparecen vinculados a funciones más específicas de interés para la vida cotidiana. No es, sin embargo, infrecuente que un dios tradicionalmente asociado a una función específica ejerza como dios patrón en alguna comunidad local particular.

Debido a la conexión cultural existente entre amplios territorios de la cuenca mediterránea y a los ulteriores contactos favorecidos por la helenización y la romanización, desde finales de la época republicana en adelante es adecuado pensar en el conjunto de los seres trascendentes a los que se da culto en la zona como una sociedad de dioses en proceso constante de ampliación y reestructuración. La mayor parte de las comunidades reconocen a los dioses de las comunidades vecinas y de los territorios con los que mantienen algún tipo de relación, y están dispuestas a reconocer las divinidades portadas por cualquier pueblo que irrumpa con su presencia o con su influencia política en la zona. La jerarquía de poder y la distribución de funciones que la población atribuye a este conjunto siempre potencialmente creciente de dioses varían de una comunidad a otra. También dependen del peso político y la influencia cultural que los pueblos patrocinados por los distintos dioses tengan en cada tiempo y lugar. No obstante, es preciso tener en cuenta que la adopción

[33] Jerome H. Neyrey, «God, benefactor and patron: The major cultural model for interpreting the deity in Greco-Roman antiquity», *JSNT* 27.4 (2005).

de un dios extranjero por parte de una comunidad es un proceso de asimilación cultural que normalmente implica modificaciones locales tanto en lo que a la personalidad del dios como a las leyendas y formas de culto a él asociadas se refiere. Así, la Atenea venerada en Roma es distinta a la patrona de Atenas, y la Artemisa de Éfeso es distinta de la ática. En muchos casos, el dios extranjero es asimilado o amalgamado con una divinidad local.

Un principio compartido por todas estas religiones públicas es que el bien de la comunidad está en todo momento condicionado a la corrección de su trato con los seres trascendentes. El trato correcto con los espíritus o dioses menores asociados a funciones particulares suele reducirse a darles la consideración que exigen para continuar ejerciendo sus funciones. Esta consideración se expresa casi siempre a través de ritos venerables. La relación correcta de la comunidad con sus principales divinidades protectoras suele ser mucho más exigente. En la mayoría de los casos se concibe como una relación patrón-cliente en la que el patrón divino tiene a bien favorecer a su comunidad-cliente a cambio de honor y fidelidad. El honor lo recibe fundamentalmente a través del culto –sacrificios, festividades, templos, estatuas–. La fidelidad puede consistir simplemente en el cumplimiento regular y meticuloso de las normas cultuales establecidas, o puede entenderse como una adhesión más profunda de todos los miembros de la comunidad a una voluntad divina que, en muchos casos, concierne a amplios ámbitos de la vida cotidiana, tanto pública como privada. El principio que en este caso vincula el bien común con el cumplimiento de la voluntad de los dioses puede ser fácilmente utilizado por las autoridades competentes para legitimar una determinada moral política, social y personal. De hecho, con grados y focos diversos, todas las sociedades antiguas del entorno mediterráneo utilizan la religión pública para legitimar aquellas costumbres tradicionales y proyectos sociopolíticos que sus élites gobernantes desean implementar. En todos los casos se trata de hacer creer al conjunto de la sociedad que la voluntad de los dioses coincide con esos deseos. Para ello se utilizan distintos procedimientos, como ritos de adivinación controlados por las autoridades, exégesis de textos sagrados por especialistas al servicio de las élites, selección e interpretación de acontecimientos por parte de la propaganda oficial, etc. Pero el argumento que de forma implícita o explícita con más frecuencia se utiliza es que los dioses favorecen o recompensan a quienes hacen su voluntad dándoles poder y prosperidad. En conclusión: los que, de hecho, detentan el poder y

controlan la riqueza han sido considerados merecedores de ello por los mismos dioses. Este tipo de conclusión fundamenta la práctica cultual promovida por el poder imperial de Roma en los diferentes ámbitos públicos de sus territorios. Según la propaganda imperial, es la superior piedad de los romanos respecto a los dioses lo que les ha dado el poder y, por tanto, el derecho de dominar sobre mundo [34].

Esa práctica cultual promovida por las autoridades romanas, y a la que la mayoría de los autores denomina «culto imperial», no debe confundirse con la religión tradicional romana sistematizada durante la última etapa republicana [35]. El culto imperial consiste en una diversidad de formas cultuales públicas mediante las que se busca honrar al emperador vivo, a ciertos emperadores muertos, miembros de sus casas o al pueblo de Roma en el contexto de un escenario religioso. El culto imperial no sigue un modelo único, sino que comprende una gran cantidad de ritos, representaciones, monumentos e inscripciones que varían de unos lugares geográficos a otros y de unos sectores de población a otros. En todo el Imperio romano, todas aquellas comunidades o grupos que desean manifestar su fidelidad al emperador ofrecen de forma regular sacrificios públicos a su favor. Lo habitual es que estos sacrificios se dirijan a los dioses de los oferentes. En Roma, Italia y las colonias de ciudadanos romanos situadas en las provincias, no se considera adecuado dar culto divino al emperador vivo, pero sí a su *genio* o a sus *lares*. El emperador es honrado como máximo intermediario entre los dioses y los hombres en sus funciones de pontífice, sacerdote sacrificador, legislador religioso, protector de las tradiciones religiosas romanas y promotor del culto a los grandes emperadores que le han precedido. Por su parte, en los territorios de provincias no configurados como colonias romanas, los representantes del gobierno imperial, los ciudadanos romanos y las élites locales practican y promueven diversos tipos de culto divino al emperador vivo y al pueblo de Roma. A ambos se les honra como benefactores y salvadores de todo el orbe sometido a su poder.

El espacio de relaciones sociales que de algún modo escapa a los dominios público y privado tiene también sus expresiones religiosas propias. Este espacio, que no está determinado ni por los intereses del gru-

[34] Richard Gordon, «From Republic to Principate: Priesthood, Religion and Ideology», en Mary Beard y John North (eds.), *Pagan Priests. Religion and Power in the Late Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca NY 1990, pp. 183-184.

[35] Mary Beard, John North y Simon R. F. Price, óp. cit., pp. 313-363.

po familiar ni por la concepción política del bien común, deja a las personas un cierto margen para la decisión individual. Las relaciones sociales en él predominantes serán, pues, las relaciones sociales voluntarias, que en la época que nos ocupa son, fundamentalmente, la amistad, el vínculo patrón-cliente y el asociacionismo. Puesto que el carácter fuertemente colectivista de la cultura antigua no favorece la adopción de actitudes o conductas independientes, es lógico esperar que quienes las adoptan procedan normalmente de sectores sociales marginados del poder político o poco integrados en la vida familiar –inmigrantes, esclavos, libertos, mujeres, comerciantes, soldados–. Esto es precisamente lo que encontramos en el variado conjunto de redes interpersonales, clientelas y asociaciones de carácter religioso que irrumpen en casi todas las grandes ciudades del Mediterráneo desde la época helenística en adelante.

Los orígenes de estas formaciones religiosas voluntarias son muy diversos: grupos de inmigrantes que se reúnen periódicamente para dar culto a alguna divinidad patria, asociaciones profesionales que desean honrar a su dios patrón, clientelas de devotos que invierten tiempo, esfuerzo o dinero en mantener y practicar cultos no oficiales (el culto de Isis en Roma), escuelas filosóficas de orientación religiosa (neopitagorismo), asociaciones de iniciados en ciertos procesos secretos de experiencia religiosa conocidos en la época como «misterios» (Dioniso, Mitra, Atis), etcétera. Casi todas ellas se configuran como asociaciones, legales o toleradas, con sus correspondientes depósitos de fondos comunes y su pequeña jerarquía de cargos electos. También casi todas ellas celebran periódicamente algún tipo de sacrificio, pero conceden más importancia al banquete común posterior que al propio rito sacrificial, normalmente incruento.

Probablemente, las experiencias de lo trascendente que subyacen a estas formas de praxis religiosa no pueden ser entendidas como un fenómeno unitario o uniforme. Sin embargo, considero importante llamar la atención sobre un elemento que aparece con mucha frecuencia entre ellas, a saber, el valor atribuido a la experiencia individual emotiva, cognitiva y práctica de ser sujeto y objeto de elección. Sujeto, porque es la persona individual la que decide adherirse a la formación religiosa en cuestión. Objeto, porque esta adhesión le convierte en receptor individual del amor selectivo, tanto del grupo, como de la divinidad o divinidades en torno a la que este se reúne. Para quienes carecen del apoyo incondicional de una familia o del poder y la riqueza que se precisa para obtener el reconocimiento de la comunidad política, este tipo de experiencia proporciona una satisfac-

ción emocional y una confianza íntima extraordinarias. Por otra parte, el carácter voluntario de la adhesión distingue a todas estas formaciones religiosas de las religiones públicas y domésticas tradicionales. Esta distinción es especialmente significativa en el caso de aquellas asociaciones étnicas de inmigrantes, como los judíos de la diáspora, que se reúnen con el fin de dar culto a las divinidades de su patria y compartir costumbres tradicionales. Mientras que en la patria de origen nadie se planteaba la necesidad de adherirse personalmente a los cultos y prácticas religiosas tradicionales, en el lugar de inmigración este planteamiento se impone. Tanto los que quieren seguir practicando su religión de origen como los que prefieren abandonarla se ven ante la necesidad de decidir. En el lugar de inmigración, la opción de seguir la tradición de los padres comporta un tipo de experiencia religiosa, la conversión, que no es posible en el suelo patrio. Pero además, las estructuras asociativas en las que los inmigrantes practican su religión y la posición que dichas estructuras ocupan en el interior de la sociedad de acogida en nada se asemejan a la organización y presencia que las religiones tradicionales suelen tener en sus lugares de origen. Estas diferencias afectan profundamente a la manera de vivir y elaborar la experiencia religiosa.

Entre los diferentes tipos de formaciones religiosas voluntarias que invaden las ciudades del Imperio hay uno que merece nuestra especial atención por su originalidad y por sus semejanzas con algunas versiones del cristianismo primitivo. Me refiero a los cultos mistéricos[36]. Estos cultos tienen importantes elementos en común con el paradigma clásico de los misterios, que es el culto a Demeter en Eleusis, pero su variada presencia y proliferación constituye un fenómeno religioso nuevo de la época helenístico-romana. Los rasgos más característicos que estos cultos mistéricos recientes comparten con los clásicos son: 1) proporcionan acceso a una experiencia religiosa propia, 2) este acceso está limitado a las personas que voluntariamente se someten a un proceso también propio y más o menos largo de iniciación, y 3) los conocimientos y detalles tanto de la iniciación como de la experiencia son secretos. Los misterios recientes se diferencian fundamentalmente de los clásicos por la estructura asociativa que adoptan los iniciados así como por su completa independencia respecto a lugares tradicionales de culto. Los nuevos cultos mistéricos se pueden celebrar en cualquier lugar donde haya una asociación de ini-

[36] Hans-Josef Klauck, óp. cit., pp. 81-152.

ciados. Algunos de los dioses, semidioses o héroes en torno a los que surgen estos cultos proceden de tradiciones religiosas orientales muy antiguas. Sin embargo, no hay ningún indicio de que los cultos a ellos dedicados en sus lugares de origen fueran de tipo mistérico. Hay incluso casos, como los de Dioniso, Isis y la pareja Cibeles-Atis, en los que una adaptación griega o romana de un culto público supuestamente original convive con una o varias formas de culto mistérico.

El secretismo de las asociaciones mistéricas ha limitado hasta tal punto los testimonios relativos a las experiencias religiosas de los iniciados que debemos renunciar a hacer cualquier reconstrucción plausible de las mismas. No obstante, los mitos que se atribuyen a los protagonistas divinos de los misterios, algunas novelas de la época y la información que podemos deducir de los ataques de los autores cristianos, nos permiten deducir algunos rasgos generales. Exceptuando los misterios de Mitra, que parecen una creación tardía practicada de forma casi exclusiva en los círculos militares y entre la clientela imperial, los demás misterios se apoyan en las historias míticas de dioses o héroes que luchan, sufren o son destruidos, pero que al final son, en algún sentido, rehabilitados. Algunas de estas historias estuvieron originalmente asociadas a la celebración de la fertilidad de los campos o de otros ciclos naturales en los que la muerte aparece como condición previa y necesaria de la vida. Sin embargo, en la época helenístico-romana, la interpretación habitual de estos mitos los refiere de forma más específica al drama de la existencia personal y a la esperanza en que la plenitud es posible, bien en esta vida, bien en una existencia futura de ultratumba. La iniciación en los misterios proporcionaba el acceso a una experiencia de lo trascendente que confirmaba esta esperanza. En algunos casos, se trataría de experiencias extáticas (misterios Dionisíacos), en otros, de una identificación espiritual y emotiva con la divinidad que pasa por el trance agónico figurado en el mito (misterios de Isis o de Atis).

b. *Moral*

En todo lo que sigue, el adjetivo «moral» se aplicará propiamente a comportamientos humanos y, de forma secundaria, a las condiciones personales que motivan esos comportamientos –actitudes, emociones, juicios, valores–. En este ámbito de aplicación y para cada grupo humano concreto, «moral» equivale a «correcto». Llamaremos criterio moral al criterio que decide si un comportamiento es o no es moral (correcto). Una condición necesaria para que los

miembros de un grupo humano se organicen y colaboren en la persecución de metas comunes –del bien del grupo– es que compartan los mismos criterios morales en relación con los comportamientos relevantes para la obtención de esas metas. A ese conjunto de criterios lo denominaremos «moral compartida».

La moral compartida de un grupo puede expresarse de modos muy diversos: como un conjunto de normas o costumbres que es necesario respetar, como un conjunto de tabúes que es preciso evitar, como un conjunto de bienes que deben ser perseguidos, como un conjunto de modelos personales (ideales) o rasgos de carácter (virtudes) que deben ser imitados, etc. Los grupos, como las familias patriarcales, las *poleis*, las naciones o las culturas, que gozan de una continuidad a lo largo de las generaciones suelen poner los medios para que todos sus nuevos miembros aprendan e interioricen su moral compartida. En el caso de la familia, esto es relativamente fácil, pues, como hemos visto antes, la familia patriarcal antigua funciona como grupo de socialización primaria para todas las personas que nacen y se crían en su seno. Las *poleis* y los demás grupos políticos, étnicos o culturales utilizan otros medios, como son las diversas formas de socialización secundaria (la *efebia* griega o servicio militar), la convocatoria de actos públicos, la instrucción legal, la alabanza y la reprobación social, los homenajes y los castigos públicos, etc. La orientación colectivista de las culturas mediterráneas antiguas favorece la interiorización por parte del sujeto de los conocimientos, normas, valores e ideales de sus grupos de pertenencia y, por lo tanto, de la moral grupal compartida.

La experiencia de lo trascendente, origen del fenómeno religioso, no está necesariamente relacionada con la vida moral. Sin embargo, la elaboración cultural de este tipo de experiencia en forma de sistema religioso (religión) raramente se mantiene al margen de la ética. Desde el momento en que existe un conocimiento religioso supuestamente capaz de identificar la intervención de lo trascendente en acontecimientos y fenómenos que afectan positiva o negativamente al ser humano, se hace posible interpretar dichas intervenciones en términos de aprobación o rechazo moral.

En el entorno cultural que nos ocupa, los dioses, semidioses, espíritus y demonios manifiestan su aprobación o rechazo al comportamiento humano de múltiples maneras y según diversos criterios. Algunos, los demonios y ciertos espíritus malignos, son totalmente amorales y solo buscan satisfacer sus deseos a costa de los seres hu-

manos. Para conseguirlo, les agreden y atemorizan, causándoles todo tipo de enfermedades, accidentes o desgracias. Una de sus estrategias preferidas en la época romana era la posesión. Otros dioses y semidioses actúan con criterios más estables, presumiblemente relacionados con el carácter favorable o desfavorable que pueden tener diversos acontecimientos y fenómenos, como los casamientos, los partos, la siembra, la roturación de tierras, etc. Normalmente, los seres humanos consiguen ganarse su favor ejecutando escrupulosamente ciertos ritos consagrados por la tradición. Por su parte, aquellos dioses personales que mantienen una relación de patronazgo con algún grupo humano, no solo manifiestan aprobación o rechazo a sus clientes en materias cultuales, sino también en materias morales. En su papel de protectores de la comunidad, no solo están comprometidos a defenderla de los peligros y enemigos externos, sino también de los internos, es decir, de la disensión, el desorden y la inseguridad producidas por aquellos miembros que no respetan la moral común. Este compromiso les convierte en legitimadores divinos de la moral vigente del grupo al que patrocinan. Los métodos utilizados por los dioses para cumplir con esta función legitimadora varían según las distintas tradiciones religiosas y culturales. Así, por ejemplo, el dios de Israel dicta al pie de la letra y con su propia voz todas y cada una de las normas de conducta que debe cumplir su pueblo. Los dioses de la Grecia clásica, sin embargo, no legislan, se limitan a castigar aquellas infracciones de las leyes y costumbres tradicionales que se escapan al poder de la justicia humana. Todos hacen sentir su desaprobación mediante castigos (desgracias) que en unas ocasiones afectan solo a los responsables directos de la infracción y en otras, a todo el grupo. Este último supuesto ofrece a las autoridades la oportunidad de deshacerse de personajes incómodos mediante la estrategia de crear chivos expiatorios o promover cazas de brujas; es decir, acusando a estas personas de provocar con su mal comportamiento la ira de los dioses.

Ahora bien, cualquier grupo humano que defienda este tipo de legitimación religiosa de la moral se ve antes o después obligado a reconocer la notable ineficacia de la retribución divina. Si exceptuamos a quienes solo intentan justificar una posición privilegiada y a los que temporalmente se dejan cegar por el éxito, todo el resto de los mortales sabe que moralidad y felicidad no son directamente proporcionales. Este conocimiento está tenazmente atestiguado en todas las tradiciones culturales antiguas del Mediterráneo y Oriente

Próximo. La solución más frecuente a este problema es retrasar la retribución hasta el término de la existencia presente *(esjaton)*. La existencia presente acabará, bien de forma individual, con la muerte de cada ser humano, bien de forma colectiva, con la ruptura de la continuidad histórica o con el fin del mundo en su totalidad. Entonces, cada persona y cada colectividad recibirán la justa retribución divina por su conducta pasada. Este momento se describe de distintas maneras, según la tradición religiosa desde la que se afirma. Mientras los griegos tienden a imaginarlo como el proceso que afecta al alma de la persona muerta debido al deterioro que las faltas morales producen en su naturaleza espiritual; los judíos muestran su preferencia por la imagen del juicio colectivo, en la que el dios de Israel o algún tipo de mediador divino condenará a los malvados y reivindicará a los inocentes. Existen, además, numerosas corrientes de pensamiento religioso donde ambos tipos de descripción se mezclan o combinan de forma diversa.

La proliferación en época helenístico-romana de escritos filosófico-religiosos de carácter escatológico parece indicar que el problema de la retribución afecta al pensamiento y a la conciencia de la gente corriente de forma mucho más extensa y aguda que en épocas anteriores. Una de las principales preocupaciones que revela este conjunto de escritos es la de saber qué criterios decidirán la salvación o la condena final de las personas. Frente a la multiplicidad de posiciones tradicionales que defienden los criterios particularistas de las morales grupales, surgen cada vez con más fuerza posiciones de tendencia universalista que proponen algunos criterios generales de conducta correcta supuestamente capaces de evaluar la vida moral de todas las personas y todos los pueblos.

En un contexto cultural como el que nos concierne, donde los seres trascendentes que legitiman las distintas morales grupales están predominantemente conformados según el tipo del dios-patrón, la universalización de la moral favorece la concepción de un único dios supremo, jefe o cabeza de todos los demás dioses. Pues, en efecto, una moral válida para toda la humanidad solo puede ser legitimada por un dios superior a todos los patrones divinos de grupos humanos particulares. Esta tendencia, que promueve la convergencia de ideales eticoreligiosos entre los intelectuales de todo el Imperio, no impide, sin embargo, que muchas religiones compitan entre sí para reservar ese ápice de la jerarquía divina a sus propios dioses-patrones. El caso más destacado será el de las formulaciones tardías del

monoteísmo judío y cristiano, que proclaman al dios de Israel o Padre de Jesucristo, único Dios verdadero, creador de todos los demás seres, incluidos los ángeles o demonios a quienes los paganos adoran como dioses. Esta formulación extrema de monoteísmo no tuvo sin embargo ninguna buena acogida entre las demás tradiciones religiosas del momento. Muchos datos indican que ni siquiera fue consistentemente asumida por la praxis popular de estas dos religiones. La razón fundamental de esta reticencia es sin duda la dificultad que este tipo de monoteísmo encuentra para explicar la existencia del mal. Si existe un único dios creador, todopoderoso, garante de la única moral universal, no se entiende por qué permanece inactivo ante las trasgresiones humanas de esa moral y permite que los inocentes sufran. En el contexto de la cultura antigua, las ambigüedades de la existencia humana y la dinámica de confrontación que rige el devenir cósmico son más fáciles de explicar si se admite la existencia de seres con poder para oponerse a ese dios legitimador de la moral universal. Las distintas corrientes pregnósticas y gnósticas que desde mediados del siglo II compiten con el cristianismo católico en formación atestiguan otros intentos filosófico-religiosos por responder satisfactoriamente al problema del mal.

c. *Filosofía*

En la época helenístico-romana la filosofía deja de ser una actividad teórica casi exclusivamente reservada a las élites intelectuales griegas para convertirse en la búsqueda y la práctica de la mejor forma de vida posible para el hombre[37]. Dada su ambición de globalidad, la filosofía no suele ser indiferente a la experiencia trascendente, aunque casi siempre critique las elaboraciones que de ella hacen las religiones tradicionales[38]. De hecho, muchas corrientes filosóficas pretenden ofrecer respuestas teóricas y prácticas al mismo tipo de problemas que abordan las religiones, pero más críticas y mejor fundamentadas. En realidad, las dimensiones filosófica y religiosa de la cultura de esta época se solapan ampliamente, y de forma muy especial en los terrenos de la cosmología y la moral. Uno de los pun-

[37] Para todo este apartado véase Martha C. Nussbaum, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la ética helenística*, Paidós, Barcelona 2003. Véase también Josef Klauck, óp. cit., pp. 331-428.

[38] Para una introducción socialmente contextualizada de la filosofía de este período, véase Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998, pp. 105-189.

tos en los que las filosofías se distancian más de las religiones es en la elaboración de la experiencia trascendente. La mayor parte de los filósofos y escuelas filosóficas rechazan las concepciones personificadas de la divinidad y las consecuencias que semejantes concepciones entrañan, en especial, la idea de que el devenir del mundo, la historia y la vida individual puedan estar determinados por los deseos o decisiones de una psicología análoga a la humana. Las filosofías prefieren reconocer lo trascendente en aquellos seres o rasgos de la experiencia humana que fundan los aspectos generales y permanentes de todo cuanto existe: las ideas platónicas, el Bien supremo, las esencias aristotélicas, el primer motor, los elementos básicos del cosmos, la Razón encarnada en el orden del universo, el Uno, etc.

Una de las filosofías más influyentes en esta época, y la que mayor número de elementos conceptuales aportará a la formulación teórica del cristianismo en la Antigüedad tardía, es el platonismo. El platonismo nace en el siglo I a.C. como una escuela de exégesis filosófico-religiosa de los textos de Platón[39]. Sus representantes más destacados son Plutarco (siglos I-II d.C.) y el círculo de intelectuales místicos creado por Plotino (siglo III d.C.). Esta escuela utiliza los escritos de Platón, especialmente los grandes mitos contenidos en el *Timeo*, el *Fedón*, el *Banquete* y la *República*, como fuentes de autoridad indiscutible para el conocimiento de la divinidad, el origen del cosmos, la naturaleza del hombre y el destino de su alma. Aunque la exégesis que de ellos hacen los distintos maestros platónicos puede ser altamente creativa, todos pretenden estar revelando el sentido auténtico de lo que quiso expresar el autor original –al que normalmente se refieren como «el divino Platón»–. Este tipo de interpretación supuestamente fiel al espíritu de textos autoritativos es lo que a partir de entonces se conocerá como «lectura mística». Las grandes tesis del platonismo son: (1) la identificación de la divinidad con la unidad originaria y el Bien; (2) la concepción del mundo sensible como algo creado a partir de la unidad divina mediante un proceso descendente en la escala de perfección ontológica; (3) la composición bipartita del ser humano en cuerpo y alma; (4) la inmortalidad

[39] Este Platonismo es una nueva creación que nada tienen que ver con los académicos o sucesores de Platón al frente de la Academia. Durante la época helenística los académicos adoptan posiciones cada vez más escépticas y se extinguen como escuela a principios de la época imperial: Bernard McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, Crossroad, Nueva York 1991, pp. 87 y ss.; Pierre Hadot, óp. cit., pp. 166-170.

(divinidad) del alma y su capacidad para contemplar la idea del Bien y los prototipos divinos de todo lo creado; (5) la identificación del mal moral con la satisfacción de los deseos físicos y la identificación del bien moral con el ascetismo y la vida contemplativa; y (6) la retribución de las almas tras la muerte: las almas virtuosas están destinadas a la unión con la divinidad, mientras que las almas perversas están destinadas a padecer una serie de castigos que normalmente culminan con la reencarnación en un animal.

La otra gran corriente filosófica que deja sentir su influencia en casi todos los sectores cultivados del Imperio romano es el estoicismo[40]. El estoicismo reconoce la divinidad en el orden y dinamismo racional que rige el universo, al que denomina *Logos*. Según los estoicos, todo cuanto existe tiene una dimensión corpórea, es decir, existe físicamente. Esto no significa, sin embargo, que solo sea cuerpo. Por el contrario, puesto que el universo entero y en todas sus partes está penetrado y configurado por el *Logos*, todo cuanto existe tiene también una dimensión divina. Lo físico y lo divino son aspectos distintos de una misma realidad. Ahora bien, mientras que la mayoría de los seres que componen el universo se mueven arrastrados por el dinamismo divino que los penetra, los seres humanos adultos tienen la facultad de asentir o rechazar con su juicio aquello que el *Logos* hace con su cuerpo. El juicio humano *(logos)* es una porción individualizada del *Logos* divino que tiene la capacidad de colaborar conscientemente con Él. La excelencia moral del hombre y su bien supremo es vivir en constante armonía con la acción universal del *Logos*, que constituye, a su vez, el bien general del universo. Vivir de esta manera es lo único que verdaderamente hace feliz al hombre, lo único que le proporciona una existencia plena de acuerdo con su naturaleza. Consecuentemente, es en la propia práctica de esta moral universal donde el ser humano recibe el premio o la retribución divina por su correcto actuar. El sabio, la persona que sabe discernir la acción del *Logos* para ponerse en sintonía con ella, no sufre por nada de lo que pueda suceder a su cuerpo o a su entorno, pues entiende que es necesario para el bien general del universo. Esto le permite ser plenamente feliz en cualquier circunstancia. El desprecio de los estoicos a los sufrimientos externos y su afán por colaborar con el Bien general les capacita para actuar en la vida pública con una libertad tan grande que fácilmente pueden llegar

[40] Para una introducción breve y sociológicamente contextualizada de las corrientes filosóficas cínica, epicúrea y estoica, véase Esther Miquel, óp. cit., pp. 127-210.

a convertirse en objeto de temor o sospecha para cualquier gobierno autoritario. Por otra parte, la convicción estoica de que todo cuanto ocurre, ocurre por designio del *Logos*, puede también justificar un fatalismo social y políticamente conservador. Entre los estoicos de la época imperial encontramos representantes de estas dos tendencias: estoicos políticamente contestatarios, muy cercanos al cinismo, que sufrieron persecución política e incluso martirio, y estoicos pertenecientes a los órdenes superiores –incluso un emperador– que identifican el statu quo con la voluntad divina y el Bien general.

El epicureísmo es una reacción contracultural a todas las concepciones del bien y la divinidad que sacrifican la felicidad del individuo en esta vida; una felicidad que debe entenderse de forma fisiológica como disfrute de placer y ausencia de dolor. El epicureísmo afirma la existencia de dioses antropomórficos, análogos a los del panteón griego pero libres de las pasiones que les atribuyen los mitos y totalmente ajenos a las cuitas de los hombres. Según los epicúreos, la única función que tienen los seres divinos es ejemplificar ante los seres humanos la plenitud máxima a la que estos pueden y deben aspirar, a saber, la tranquilidad absoluta del alma, la ausencia de cualquier turbulencia interna o inquietud. En la medida en que un ser humano alcanzara este estado experimentaría literalmente lo que es ser dios. Y este es el único objetivo de la forma de vida epicúrea. La tranquilidad del alma se consigue evitando cualquier sufrimiento físico así como la ansiedad producida por el temor a posibles sufrimientos futuros. La recomendación epicúrea para conseguirlo es vivir ocultamente, al margen de la política, en pequeñas comunidades de amigos, valorar el placer de satisfacer las necesidades básicas de forma sencilla, controlar el deseo de placeres costosos o difíciles de obtener, erradicar del alma el temor a posibles carencias futuras mediante la confianza proporcionada por la amistad, erradicar del alma el temor a la violencia humana y política respetando las costumbres del lugar de residencia, erradicar del alma el temor a sufrimientos de ultratumba adoptando una cosmología de tipo atomista en la que resulta imposible concebir la pervivencia del alma tras la muerte, y erradicar del alma el temor a castigos divinos, defendiendo una concepción de la felicidad divina que es incompatible con la injerencia de los dioses en los asuntos humanos. Aunque el epicureísmo subordina todos los valores tradicionales de la búsqueda filosófica –el conocimiento, el bien moral– a la consecución de la felicidad individual, se esfuerza en demostrar con su discurso

y su praxis que este objetivo conlleva una búsqueda sincera de la verdad y una defensa valiente del respeto a todos los seres humanos y del consenso legal y político. El epicureísmo tuvo una gran vocación misionera y consiguió implantar sus pequeñas comunidades de amigos en muchas ciudades y villas del Imperio romano. Estos dos rasgos, el celo misionero y la vida comunitaria, le asemejan socialmente al cristianismo primitivo con el que mantuvieron una importante competencia en la captación de adeptos[41].

No podemos finalizar este apartado sin mencionar la corriente filosófica más popular de la Antigüedad grecorromana: el cinismo. Los cínicos nunca formaron una escuela filosófica unitaria[42]. Lo único que nos permite asociarlos bajo la denominación común de «movimiento cínico» es su carácter popular y su forma de concebir la propia búsqueda filosófica. Esta búsqueda no se basa en la reflexión teórica, sino en la praxis vital. Lo que, según los cínicos, da valor a las propuestas de un filósofo no son sus teorías y argumentos sino la coherencia de su estilo de vida. Un estilo de vida que debe conducir hacia la plenitud del ser humano y debe ser accesible a todas las personas independientemente de su origen étnico, estatus social, educación, sexo o edad. La praxis cínica busca la plenitud humana en una libertad individual concebida desde dos perspectivas complementarias: la independencia absoluta del individuo respecto a las convenciones sociales y su capacidad para adaptarse libremente a cualquier circunstancia que el devenir de los acontecimientos pueda depararle. La persecución sincera de estos objetivos radicales se concreta, entre los cínicos, en dos de los rasgos más característicos del movimiento: la práctica de un estilo de vida desarraigado, muchas veces itinerante, y la adopción de una actitud despectiva frente a los valores sociales más arraigados en la cultura de su tiempo, especialmente, el honor.

[41] Norman Wentworth De Witt, *Epicurus and His Philosophy,* University of Minnesota Press, Minneapolis 1954, pp. 25-29. Este autor subraya los rasgos comunes entre el epicureísmo y el cristianismo.

[42] Una recopilación de estudios recientes sobre el cinismo antiguo puede encontrarse en Robert Braccht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (eds.), *Los cínicos*, Seix Barral, Barcelona 2000.

III

La primera generación en Judea y Galilea

Santiago Guijarro Oporto

Este capítulo y el siguiente están dedicados al estudio de la primera generación de discípulos. Su objetivo es reconstruir los principales acontecimientos y procesos de esta fase inicial del período formativo del cristianismo. Aquellos primeros discípulos continuaron el movimiento de Jesús, pero al mismo tiempo iniciaron una fase nueva de la que fueron protagonistas[1]. Conocer la configuración de estos grupos, su localización geográfica y su orientación teológica es de vital importancia para recuperar los comienzos del cristianismo, que hunden sus raíces en el movimiento iniciado por Jesús.

1. La primera generación de discípulos

Quienes continuaron el movimiento iniciado por Jesús constituyen la primera generación de discípulos. Muchos de ellos, que le habían seguido durante la mayor parte de su vida pública, habían sido testigos de su actuación y habían escuchado sus enseñanzas. Otros, sin embargo, se fueron incorporando al movimiento después de su muerte. Estos dos hechos, la desaparición de Jesús y la incorporación de nuevos miembros a los grupos de discípulos, señalan el comienzo de una nueva generación.

El término «generación» evoca la sucesión dentro de una línea de descendencia: los padres, los hijos los nietos, etc., y define un conjunto de personas que han experimentado influjos culturales o sociales similares o han vivido experiencias parecidas y, debido a

[1] Sobre la continuidad del movimiento de Jesús en la primera generación de discípulos, véase Gerd Theissen, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 13-14.

ello, tienen actitudes y comportamientos similares. A pesar de sus connotaciones temporales, lo que caracteriza a una generación no solo es el hecho cronológico de haber vivido en un período de tiempo concreto, sino también el hecho social de la vinculación con otras personas en sentido diacrónico (sucesión dentro de una línea) y en sentido sincrónico (otras personas con las mismas experiencias). Una generación no es solo un hecho temporal, sino también y sobre todo un hecho social[2]. En la cultura mediterránea antigua, que tenía una acentuada orientación hacia el grupo, lo que definía una generación era la vinculación con los «otros significativos» en el marco de un grupo del que los individuos se sentían parte. La desaparición de estos otros significativos o del grupo como tal señalaba, por tanto, el final de una generación. En el caso de la generación de discípulos posterior a la muerte de Jesús, dos acontecimientos afectaron radicalmente a su situación. El primero fue la guerra judía, que terminó con la destrucción de Jerusalén y de su templo en el año 70 d.C. El segundo fue la desaparición, en torno a esta misma fecha de varios de los discípulos que habían tenido un papel importante en la primera generación (Santiago, Pedro, Santiago el hermano del Señor, Pablo, etc.). Ambos hechos, que coinciden en el tiempo, señalan el final de la primera generación que queda así situada cronológicamente entre dos acontecimientos clave: la muerte de Jesús y la destrucción del templo de Jerusalén, que coincide con la desaparición de los discípulos más significativos (30-70 d.C.).

Durante esta primera generación, los grupos de discípulos de Jesús adoptaron dos configuraciones diferentes, determinadas en parte por su ubicación geográfica y social. Los grupos asentados en la patria de origen conservaron la forma que Jesús había dado a su proyecto y siguieron siendo un movimiento de renovación intrajudío, que promovía un cambio radical de la sociedad, anunciando y haciendo presente el reinado de Dios. Sociológicamente pueden ser definidos como una secta, pues su primera intención fue renovar el sistema religioso dominante en su entorno, cuyos principios fundamentales compartían. Sin embargo, los grupos de discípulos que fueron surgiendo fuera de la patria se encontraban en otra situación. La referencia fundamental de estas comunidades no era el judaísmo, pues aunque este se hallaba establecido en muchas ciudades del Im-

[2] Esta caracterización está tomada de Bruce J. Malina, *Timothy: Paul's Closest Associate*, Liturgical Press, Collegeville 2008, pp. 26-29.

perio, y las comunidades judías fueron el vivero de las nacientes comunidades cristianas, en aquel entorno no era el sistema religioso dominante. En el mundo del Imperio la situación religiosa era más variada y se daba una gran competencia entre diversas propuestas. Desde un punto de vista sociológico, estos grupos pueden ser definidos como un culto, es decir, un grupo religioso importado que trata de hacer relevante su propuesta en un contexto religioso diferente, y en cierto modo extraño, dentro del cual trata de integrarse[3].

Geográficamente, el movimiento impulsado por los discípulos de Jesús tuvo su epicentro en Judea y Galilea, pero su influjo se hizo sentir en toda la región siropalestinense e incluso en los grupos de la diáspora[4]. En este escenario geográfico se pueden distinguir tres círculos concéntricos. En el primero de ellos se encuentran las regiones de Judea y Galilea, vinculadas estrechamente desde la repoblación de esta última llevada a cabo por los asmoneos un siglo antes. Los restos arqueológicos encontrados en Galilea revelan que en esta época las prácticas judías se habían generalizado en ella, cosa que no había sucedido en las regiones limítrofes de Samaría, Fenicia o la Decápolis, mucho más helenizadas[5]. El segundo círculo incluye estas regiones limítrofes y otras más alejadas, como el reino de Nabatea y la provincia romana de Siria, que contaban con una importante población judía. En este segundo círculo, que corresponde a la región siropalestinense, muy pronto surgieron grupos estables de discípulos que mantuvieron una estrecha relación con los grupos de Judea y Galilea. La evangelización de estas regiones fue obra de estos grupos de discípulos. El tercer círculo, en fin, está formado por las comunidades de la diáspora.

La primera generación de discípulos en la patria queda así circunscrita geográficamente a Judea y Galilea, que constituyen su núcleo inicial y permanente a lo largo de todo este período, y a las re-

[3] Sobre esta distinción, que se refiere a los nuevos movimientos religiosos, véase Rodney Stark y William Sims Bainbridge, *A Theory of Religion*, Rutgers University Press, New Brumswick ^{2}1996, pp. 121-193.

[4] Ernest Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1936, hablaba ya de dos centros del cristianismo naciente. Sobre la relación entre ellos, véase Jens Schröter, «Jerusalem und Galiläa: Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Pluralität und Kohärenz für die Konstruktion einer Geschichte des frühen Christentums», *Novum Testamentum* 42 (2000) 127-159.

[5] Véase Jonathan L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 45-85; y Sean Freyne, «The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem Relations in Early Jewish and Christian Experience», *New Testament Studies* 47 (2001) 289-311.

giones limítrofes pertenecientes al segundo círculo, que experimentaron su influjo de forma más directa. La ciudad de Antioquía puede considerarse un punto extremo de esta zona de influencia directa, aunque sus conexiones con los grupos de la diáspora y el importante papel que desempeñó en su evangelización la sitúan más bien en la diáspora del naciente movimiento cristiano. Por esta razón su tratamiento corresponde al capítulo siguiente.

Los territorios de esta región compartían una serie de características desde el punto de vista político, social y religioso, que conviene reseñar brevemente[6]. Políticamente, formaban parte de la frontera oriental del Imperio, que llegaba hasta el mar Negro, al norte, y hasta el mar Rojo, al sur. A lo largo de esta enorme franja de terreno que formaba un escudo defensivo frente al Imperio parto, los gobernantes romanos crearon provincias gobernadas por un magistrado romano y establecieron tratados con pequeños reinos vasallos *(reges socii)* que, a pesar de la aparente autonomía, eran dependientes política y económicamente de Roma[7]. El principal interés de Roma en estas regiones, además de la extracción de impuestos, consistía en mantener un muro de contención frente al Imperio parto.

Desde el punto de vista social, la región siropalestinense estaba atravesada por una serie de conflictos que afectaban directamente a su población. Aunque desde el punto de vista de Roma y sus intereses la situación podía considerarse tranquila (Tácito, *Hist.* 5,9), desde el punto de vista de un observador más cercano como Flavio Josefo (*Ant.* 19-20; *Bell.* pássim), se percibían tensiones económicas entre la gran masa de los pobres y unos pocos enriquecidos, conflictos ecológicos entre el campo y la ciudad, y tensiones culturales entre el modo de vida judío y el modo de vida griego, que se hallaba presente en la región desde la colonización de Alejandro Magno[8].

La población judía era mayoritaria en Judea y en Galilea. En todas las ciudades de esta región y en algunas zonas rurales había una im-

[6] Una magnífica exposición de la historia de Palestina en este período puede verse en Emilio Gabba, «The Social, Economic and Political History of Palestine 63 BCE-CE 70», en William Horbury et ál. (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 94-167.

[7] Sobre la dinastía herodiana, véase el documentado estudio de Joaquín González Echegaray, *Los Herodes. Una dinastía real de los tiempos de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 17-32.

[8] Sobre estas diversas tensiones que definen la crisis de la sociedad judía, véase Theissen, óp. cit., pp. 131-238.

portante colonia judía, lo cual hacía del judaísmo la religión mayoritaria, cuya vitalidad se había acrecentado en los últimos tiempos gracias al florecimiento de diversos grupos, que trataban de preservar la identidad judía ante el peligro de desintegración en un ambiente hostil[9]. Estos grupos, que son bien conocidos por las referencias de los evangelios (escribas, fariseos, saduceos) y de los documentos del mar Muerto (esenios), contribuyeron decisivamente a la vitalidad del judaísmo en esta época y evitaron su disolución en un ambiente pagano.

2. El problema de las fuentes

El problema más importante que plantea el estudio de la primera generación de discípulos en Judea y Galilea es la escasez de las fuentes[10]. Existe buena información sobre el contexto histórico y social gracias a las obras de Flavio Josefo y a las noticias recogidas por los historiadores romanos, pero la información sobre el movimiento de Jesús es escasa y fragmentaria. La única noticia que mereció un lugar en la detallada crónica de Josefo es el relato de la muerte de Santiago, promovida por el sumo sacerdote Anás (*Ant.* 20,197-203). Las demás informaciones sobre este período proceden de fuentes cristianas, sobre todo las cartas de Pablo y el libro de los Hechos de los Apóstoles, aunque también son útiles los datos que pueden extraerse de las tradiciones sobre Jesús recogidas en los evangelios y las noticias de autores posteriores.

Las informaciones de las cartas de Pablo son las más fiables desde el punto de vista histórico. La mayoría se refieren a su relación con la comunidad de Jerusalén, pero ofrecen también datos puntuales muy interesantes sobre otros grupos cristianos (Damasco, Antioquía), sobre personajes vinculados a los grupos de Judea (Pedro, Bernabé), y sobre acontecimientos importantes del período que nos ocupa (visita a Pedro, asamblea de Jerusalén). Muchas de estas informaciones se encuentran en la parte biográfica de la carta a los Gálatas (Gal 1-2), que es una fuente fundamental para este período,

[9] Véase Albert I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era*, Brill, Leiden 1997.

[10] Una presentación actualizada de esta problemática puede verse en James D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making Vol. 2*, Eerdmans, Grand Rapids 2009, pp. 52-130. Sobre las fuentes relativas a los grupos de discípulos en Palestina, véase William Horbury, «The Beginnings of Christianity in the Holy Land», en Ora Limor y Guy G. Stroumsa (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land*, Brepols, Turnhout 2006, pp. 18-25.

pero también hay algunas alusiones marginales, como la mención de la actividad misionera de los hermanos del Señor en 1 Cor 9,5, o las alusiones indirectas a los adversarios de orientación judeocristiana que aparecen en varias de sus cartas (Gal, 2 Cor). Todas estas noticias son de gran valor y constituyen una fuente primaria para la historia de la primera generación en Judea y Galilea, pero es necesario tener en cuenta siempre que Pablo mira hacia la patria de origen desde la situación y la perspectiva de las comunidades de la diáspora a las que pertenece.

El libro de los Hechos es la segunda fuente de información sobre este período. Su valor histórico depende, en gran medida, de las tradiciones que utiliza en cada caso. La información sobre los comienzos de la comunidad de Jerusalén (Hch 1-5), por ejemplo, tiene un carácter legendario y es poco fiable desde el punto de vista histórico. Sin embargo, las tradiciones sobre los helenistas (Hch 6,1-8,40; 11,19-21), que contienen importantes discrepancias con la línea argumental del libro, podrían contener una información fiable. En cualquier caso, al utilizar este libro como fuente histórica conviene tener presente que su autor mira hacia la primera generación desde las preocupaciones de una situación posterior. Esto explica, por ejemplo, que esté tan poco interesado en la evolución del movimiento de Jesús en Galilea. En Hch 9,31 se mencionan las comunidades de Galilea, junto con las de Samaría y las de Judea, pero no dice nada más acerca de ellas. Esta perspectiva explica también el interés de Lucas por la comunidad de Jerusalén y su visión idealizada de la misma, dictada por el interés de legitimar la situación de sus destinatarios y relacionarlos con los comienzos del cristianismo[11].

[11] Es evidente que la visión de los primeros grupos cristianos que aparece en las cartas de Pablo y en el libro de los Hechos, así como la que reflejan las composiciones anteriores a los evangelios de las que hablaremos en el párrafo siguiente, supone ya una interpretación. Un grupo importante de estudiosos, cuyos trabajos están recogidos en la obra colectiva coordinada por Ron Cameron y Merrill P. Miller (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004, han subrayado la necesidad de realizar una nueva descripción de los orígenes cristianos con categorías antropológicas, socio-históricas y de las ciencias humanas, partiendo del supuesto de que «la pluriformidad de los grupos de Jesús y la variedad de mitologías que produjeron se explican mejor como experimentos sociales reflexivos que como respuesta al Jesús histórico o como fuerzas generativas puestas en movimiento por acontecimientos especiales o revelaciones personales» (p. 17). Este tipo de reconstrucción, sin embargo, no tiene suficientemente en cuenta el punto de vista de los autores y destinatarios de los primeros escritos cristianos, ni resuelve de forma satisfactoria, a mi modo de ver, la cuestión decisiva de la relación de los primeros grupos de discípulos con Jesús.

Además de estas dos fuentes básicas, las tradiciones recogidas en los evangelios pueden proporcionar también informaciones relevantes para este período, pues la mayor parte de ellas se transmitieron en los grupos de discípulos de la región siropalestinense durante la primera generación. El relato tradicional de la pasión que utilizaron Marcos y Juan fue compuesto según todos los indicios en Jerusalén y podría reflejar la visión que esta comunidad tenía de Jesús. El documento Q, compuesto probablemente en Galilea o sus alrededores, podría ser una fuente valiosísima para conocer algo acerca de los grupos de discípulos que continuaron el movimiento de Jesús en aquella región. La colección de signos de Jesús, que utilizó Juan en la primera parte de su evangelio pudo haber sido un instrumento misionero intrajudío, que habría que situar también en este contexto. Por su parte, la tradición de los milagros, tal como llegó hasta Marcos, podría reflejar la visión de Jesús que tenía la gente de los pueblos y aldeas que le habían conocido y seguido al ver los signos que realizaba. La tradición sobre Jesús, que fue recogida en los evangelios canónicos, es sin duda la aportación más importante de la primera generación de discípulos en Judea y Galilea al cristianismo. A través de ella se percibe la riqueza, la vitalidad, y también la diversidad de los grupos que la conservaron y transmitieron, pero no se puede precisar mucho más, porque su reconstrucción es con frecuencia hipotética. A pesar de ello, no se debe prescindir de esta importante fuente de información, que en algunos casos permite hacer conjeturas valiosas, o corroborar datos que encontramos en otras fuentes[12].

También es necesario tener en cuenta las informaciones de autores posteriores, que a veces han conservado noticias muy antiguas. Muchas de ellas poseen un carácter legendario, pero incluso en estos casos pueden contener alguna información históricamente atendible. Así, por ejemplo, la noticia de la huida de la comunidad de Jerusalén a Pella que recogen Eusebio (*HE* III, 5,3) y Epifanio (*Pan.* 29,7,9) es coherente con la situación creada durante la guerra judía. De igual modo, la noticia tardía que se encuentra en la *Carta a Arístides* de Julio Africano sobre la actividad misionera de los hermanos del Señor (citado por Eusebio, *HE* I, 7,14), podría ayudar a situar la noticia de Pablo antes mencionada (1 Cor 9,5) en el contexto de

[12] Varios ejemplos de cómo estas fuentes pueden ayudar a reconstruir, desde diversas perspectivas, la situación de los primeros grupos de discípulos en Judea y Galilea puede verse en Santiago Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 169-252.

Galilea y sus alrededores. Especialmente interesantes para el estudio de este período son también las noticias que transmite Epifanio acerca de los grupos judeocristianos (*Pan.* 29-30).

Estos escritos son la principal fuente de información sobre la primera generación de discípulos en Judea y Galilea. Las numerosas excavaciones arqueológicas que se han llevado a cabo en ambas regiones durante el último siglo no han conseguido aún encontrar restos que puedan datarse en esta época. A pesar de ello, en la reconstrucción de este período conviene tener presentes algunos de los hallazgos realizados, aunque su identificación y datación no sea del todo segura. Las excavaciones realizadas en Nazaret, por ejemplo, testimonian la presencia de grupos judeocristianos en una época inmediatamente posterior, que puede ayudar a corroborar algunas informaciones sobre su presencia allí durante la primera generación. Del mismo modo, las excavaciones realizadas en Jerusalén pueden servir para contextualizar los datos que ofrecen las fuentes literarias. En todo caso, los hallazgos arqueológicos ofrecen informaciones muy importantes para conocer el contexto en el que aquellos primeros grupos de discípulos continuaron el movimiento iniciado por Jesús[13].

3. La comunidad de Jerusalén

Durante la primera generación, la comunidad de Jerusalén ocupó un lugar prominente no solo respecto a los grupos de discípulos de la región siropalestinense, sino también en relación a las comunidades de la diáspora. Tanto las cartas de Pablo como el libro de los Hechos dan testimonio de que las demás comunidades le reconocían autoridad para dirimir algunas cuestiones. Para confirmarlo es suficiente con recordar dos acontecimientos de los que estas fuentes informan detalladamente. El primero de ellos es la asamblea de Jerusalén, en la que se discutió la cuestión fundamental de la acogida a los paganos. Aunque Pablo y Lucas ofrecen informaciones en cierto modo divergentes sobre lo sucedido (Gal 2,1-10; Hch 15,1-29), ambos coinciden en el hecho fundamental de que una cuestión sus-

[13] La escuela franciscana de Jerusalén ha realizado un enorme esfuerzo por recuperar todos los indicios arqueológicos de los grupos judeocristianos; véase por ejemplo Belarmino Bagatti, *The Church from the Circumcision. History and Archaeology of the Judaeo-Christians*, Franciscan Printing Press, Jerusalén 1971. Este intento ha sido criticado, a veces de forma demasiado rigurosa, por Joan Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish Christian Origins*, Clarendon Press, Oxford 1993.

citada en la comunidad de Antioquía se discutió y se resolvió en Jerusalén. El segundo acontecimiento fue la colecta realizada por Pablo en las comunidades de la diáspora a favor de la iglesia de Jerusalén, un hecho en apariencia intrascendente, al que sin embargo él dio mucha importancia (1 Cor 16,1-4; 2 Cor 1,15-17; 8; 9; 12,16-18; Rom 15,25-32), porque expresaba la vinculación de aquellas comunidades con la iglesia madre. Debido a esta preeminencia, la historia de la comunidad de Jerusalén durante este período tiene un especial interés para el conjunto del cristianismo naciente[14].

a. *Los comienzos*

Los comienzos de la comunidad de Jerusalén están estrechamente vinculados a la actividad de Jesús en la ciudad. Los evangelios canónicos transmiten noticias contradictorias sobre ella. Según Marcos, a quien siguen los otros dos sinópticos, la visitó una sola vez durante su actividad pública (Mc 11-15). Sin embargo, según el evangelio de Juan, Jesús fue a Jerusalén varias veces durante tres años (Jn 2,13; 5,1; 7,10; 12,12). Los evangelios coinciden, no obstante, en tres datos que son especialmente importantes para comprender el nacimiento de la comunidad de Jerusalén. El primero es que Jesús fue a Jerusalén acompañado por los Doce, lo cual ayuda a entender la función que tuvo este grupo en los comienzos. El segundo dato es que se produjeron enfrentamientos motivados por su actitud hacia el templo, lo cual permite entender la actitud de la aristocracia sacerdotal hacia sus seguidores. Por último, los evangelios refieren que en Jerusalén y sus alrededores había casas en las que Jesús y sus discípulos podían alojarse y en las que se realizaron importantes acciones rituales cuyo recuerdo se consideró fundamental (Mc 14,3-9.17-25par.; Jn 13,1-20). Estas casas fueron el espacio físico y social que sirvió de soporte a los grupos de discípulos de Jesús.

El nacimiento de la comunidad de Jerusalén está vinculado también estrechamente a los acontecimientos pascuales. El relato de la tumba vacía con que concluyen los relatos de la pasión (Mc 16,1-8par.) está ambientado en un lugar concreto de la ciudad, lo mismo que la mayor parte de apariciones del resucitado (Mt 28,8-10; Lc

[14] Para una presentación clásica de carácter general, véase Hans Conzelmann, *Geschichte des Urchristentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978, pp. 21-53; véase también Rafael Aguirre, *La Iglesia de Jerusalén*, DDB, Bilbao 1989, que tiene en cuenta, además de los textos, las aportaciones de la arqueología.

24; Jn 20). Estas experiencias motivaron el regreso de los discípulos a Jerusalén para aguardar allí la manifestación del reino anunciado por Jesús, que incluía su venida gloriosa. La concentración de los discípulos en Jerusalén se vio favorecida por el significado que tenía la ciudad y su templo para todo el judaísmo. Los discípulos se reunieron allí, porque esperaban un acontecimiento que afectaría a todo Israel. Estos discípulos formaban, al principio, un conjunto heterogéneo. Esto es, de hecho, lo que presupone el relato de Pentecostés, en el que aparece un auditorio formado por gentes de diversa procedencia que hablaban distintas lenguas (Hch 2,1-11). Aunque la forma actual del relato debe mucho a Lucas, este dato refleja muy bien la situación de Jerusalén, hacia donde peregrinaban judíos de todas partes, algunos de los cuales tenían sus propias sinagogas en la ciudad (Hch 6,1). Junto a los Doce, que se habían congregado de nuevo allí, acompañados probablemente por otros discípulos galileos, había un grupo de judíos de la diáspora que habían sintonizado con la predicación de Jesús. Había también un grupo de judíos observantes de la ley, probablemente de orientación farisea o esenia, que se habían adherido a Jesús, y que más tarde encontramos bajo la guía de Santiago, el hermano del Señor[15].

b. *La comunidad primitiva*

Podemos designar así con toda propiedad al grupo de discípulos que se reunió en torno a los Doce. El libro de los Hechos los sitúa desde el comienzo en Jerusalén (Hch 1-2), pero otras tradiciones presuponen que al menos algunos de ellos volvieron a su vida anterior (Jn 21,1-14 y tal vez Lc 24,13-14). En todo caso, parece que Pedro y los demás pronto se reunieron allí, aunque cuando Pablo, que visitó la ciudad tres años más tarde (probablemente el 35 d.C.) para entrevistarse con Pedro, no vio ningún otro apóstol (Gal 1,18-20). Allí encontró ya, sin embargo, a Santiago, el hermano del Señor, que en el segundo viaje de Pablo, catorce años más tarde, era ya el líder de la comunidad (Gal 2,9). Este cambio de liderazgo, que se advierte en la forma en que Pablo menciona a los dirigentes con los que habló en sus dos viajes (Pedro y Santiago, en el primero; Santiago y Pedro en el segundo), lo refleja con más pre-

[15] Sobre la diversidad de estos comienzos, véase James D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem...*, pp. 133-171.

cisión cronológica el libro de los Hechos, que sitúa la salida de Pedro en el momento de la muerte de Santiago el Zebedeo, a quien mandó decapitar Agripa (Hch 12,1-2). La actitud hostil de Agripa hacia la corriente menos judaizante representada por los Doce coincide con su política para granjearse la aprobación de la aristocracia de Jerusalén, de modo que parece razonable situar la muerte de Santiago y la huida de Pedro durante su breve reinado, probablemente en el año 42 d.C. La época en que la comunidad de Jerusalén estuvo reunida en torno a los Doce puede fijarse, entonces, del año 32 al 42 d.C. La preeminencia de los Doce en esta época está atestiguada también por la tradición que recoge Pablo en 1 Cor 15,3-5, donde aparecen como los primeros destinatarios de las apariciones de Jesús.

La única información que tenemos sobre este período procede del libro de los Hechos[16]. La primera escena de la vida de la nueva comunidad narrada por Lucas es la reconstrucción del grupo de los Doce, que será el protagonista de los primeros capítulos (Hch 1,12-5,42). La imagen que presenta de los Doce y de su función directiva con respecto a la naciente comunidad refleja una visión idealizada de los comienzos que se debe a Lucas, pero encierra probablemente una información histórica acerca de la importancia que tuvo este grupo en los primeros momentos. La constitución de los Doce tuvo un profundo significado simbólico en el ministerio de Jesús. En la tradición evangélica están relacionados, sobre todo, con la misión a Israel (Mc 6,7-13; Mt 10,5b-6). Esta misión había tenido como finalidad la convocación del pueblo ante la inminencia de la intervención definitiva de Dios en la historia. El dicho sobre los doce tronos indica, además, que tendrían un papel importante en ese momento decisivo (Lc 20,22par.), y tal vez por eso Jesús quiso que le acompañaran en su viaje a Jerusalén, donde esperaba que tuviera lugar dicha manifestación. No es extraño, por tanto, que, después de los acontecimientos pascuales, los Doce se congregaran de nuevo en Jerusalén. La resurrección de Jesús habría sido para ellos la señal de que finalmente iba a tener lugar dicha manifestación[17].

[16] Sobre el valor histórico de estas tradiciones, véase Gerd Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts*, Fortress Press, Minneapolis 1989, pp. 25-79.

[17] Véase Ludger Schenke, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 93-116; y José A. Jáuregui, «Función de los Doce en la Iglesia de Jerusalén», *Estudios Eclesiásticos* 63 (1988) 257-284.

Las fuentes hablan también de la vida comunitaria[18]. El libro de los Hechos la describe de forma idealizada en dos sumarios (Hch 2,42-47; 4,32-35). Sin embargo, algunos de los rasgos que se mencionan en ellos encajan con situaciones vividas por la comunidad de Jerusalén. Así, por ejemplo, la insistencia en la comunión de bienes como rasgo característico, además de responder a un interés propio de Lucas, podría evocar el apoyo mutuo que debieron prestarse sus miembros en situaciones de escasez, como la que provocó la hambruna del año 48 d.C. La enseñanza de los apóstoles en aquella primera hora no fue probablemente una instrucción ordenada como la que encontramos en los discursos de Pedro, pero la experiencia de la resurrección reavivó sin duda el deseo de recordar las palabras y las acciones de Jesús, dando así continuidad a la tradición oral que había comenzado ya antes en el grupo de los discípulos. Tampoco es probable que en aquella primera hora la comunidad tuviera una liturgia ordenada, pero las casas de Jerusalén y sus alrededores que habían acogido a Jesús guardaban la memoria de algunas de sus acciones rituales más evocadoras, sobre todo de la última cena con sus discípulos. La vida de la primitiva comunidad se desarrolló en torno a estas casas, donde se recordaban las acciones de Jesús y sus palabras, y donde probablemente se expresaba el anhelo de su pronto retorno con invocaciones como la que Pablo pronunciaba todavía en arameo: «¡Maran Atha!», «¡Ven, Señor!», (1 Cor 16,22).

Por último, en los capítulos iniciales de Hechos encontramos una cierta insistencia en la actitud adversa de otros grupos judíos hacia los discípulos de Jesús. La predicación de Pedro y los demás, así como los signos que realizaban, crearon desconcierto y preocupación en las autoridades, que mandaron arrestarlos y los hicieron comparecer ante el sanedrín. La información que transmite aquí Lucas, sobre todo las noticias sobre el arresto de Pedro y los demás (Hch 4,1-3; 5,17), parecen bastante precisas, pues en ellas se responsabiliza a los jefes de los sacerdotes y a los saduceos, es decir, a la aristocracia sacerdotal. Esta información es coherente con el hecho de que Jesús y Esteban fueran acusados de haber hablado contra el templo (Mc 14,58; Hch 6,14).

Así pues, la comunidad primitiva estaba formada por seguidores de Jesús, algunos de ellos procedentes de Galilea, en quienes la ex-

[18] Sobre la organización de la comunidad primitiva, véase: James D. G. Dunn, *Beginning from Jerusalem...*, pp. 172-240; y Ludger Schenke, *La comunidad primitiva...*, pp. 117-171.

periencia pascual y otras vivencias de carácter extático habían reavivado la esperanza de que Dios iba a intervenir por fin para hacer presente su reinado, cuya irrupción iría unida al retorno glorioso de Jesús. El símbolo visible de esta espera y también el núcleo aglutinante de todo el grupo, fueron los Doce, que se habían congregado de nuevo en Jerusalén. Se reunían en las casas, sobre todo en aquellas que les habían acogido cuando Jesús estaba todavía con ellos, y allí recordaban sus palabras y repetían sus acciones, mientras esperaban su retorno glorioso. Esta esperanza, sin embargo, no se realizó como ellos esperaban. El paso del tiempo y la adversidad, que alcanzó su punto culminante en la ejecución de Santiago Zebedeo, provocaron la dispersión de los Doce y propiciaron una importante transformación dentro de la comunidad de Jerusalén.

c. *La iglesia de Jerusalén*

El término «iglesia» es más apropiado para esta nueva etapa, en el que la comunidad de Jerusalén adquirió una organización y una estructura más sólida bajo la guía de Santiago, el hermano del Señor[19]. El libro de los Hechos sitúa su comienzo en un momento muy preciso: la huída de Pedro tras la muerte de Santiago Zebedeo. Antes de abandonar la ciudad, Pedro deja un encargo que sella la sucesión: «contadle esto a Santiago y a los hermanos» (Hch 12,17). A partir de ese momento, siempre según el relato de Hechos, solo volverá a Jerusalén para participar en la asamblea narrada en Hch 15.

Los datos de Gal 1-2 no son tan precisos, pero corroboran básicamente las noticias de Hechos. En la primera visita de Pablo a Jerusalén, la persona de referencia era claramente Pedro (Gal 1,18-20). Sin embargo, en la segunda, que tuvo lugar catorce años después, se le nombra en segundo lugar, después de Santiago (Gal 2,9). Para entonces su lugar no estaba ya en Jerusalén, sino en la misión a los judíos observantes (Gal 2,7)[20]. En la escena que Pablo narra a conti-

[19] La literatura sobre Santiago y su liderazgo en la comunidad de Jerusalén es muy abundante; véase Frederick F. Bruce, *Men and Movements in the Primitive Church. Studies in Early Non-Pauline Christianity*, Paternoster Press, Exeter 1979, pp. 86-119; Richard Bauckham, «James and the Jerusalem Church», en Richard Bauckham (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 4: Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, pp. 415-480; Bruce Chilton y Craig A. Evans, *James the Just and Christian Origins*, Brill, Leiden 1999.

[20] Véase Ramón Trevijano Etchevarría, «Los primeros viajes de San Pablo a Jerusalén (Gal 1,18-20 y 2,1-10)», *Salmanticensis* 42 (1995) 173-209.

nuación, Pedro se encuentra de hecho en Antioquía, donde su postura respecto a la comunión de mesa con los paganos no coincide con la de los enviados de Santiago (Gal 2,11-14). Esta escena, una de las más reveladoras de la historia del cristianismo naciente, describe tres posiciones que son representativas de los tres grupos que formaron inicialmente la comunidad de Jerusalén: los helenistas, representados por Pablo, que se habían abierto decididamente a los paganos; los apóstoles, representados por Pedro, que no tenían grandes objeciones para compartir la mesa con ellos; y los judeocristianos, representados por Santiago, que se oponían abiertamente a esta comunión. La escena revela también la autoridad que tenía entonces Santiago, pues la sola presencia de sus enviados intimidó a Pedro y a Bernabé[21].

La autoridad de Santiago se fue afianzando cada vez más. En torno a él se aglutinaron los discípulos más observantes de Jerusalén, que probablemente le acogieron mejor que a Pedro por ser originario de Judea y por su parentesco con Jesús[22]. Las fuentes coinciden en describir a la iglesia de Jerusalén en esta época como un grupo observante de la ley. La actitud de «los de Santiago» con respecto a la comunión de mesa con los paganos refleja su posición, que Pablo describe como «judaizar» es decir, vivir como un judío observante de la ley (Gal 2,11-14). En este mismo pasaje, se los denomina «los de la circuncisión», exactamente igual que en el libro de los Hechos (Gal 2,12; Hch 10,45; 11,2). La circuncisión era el signo de pertenencia al pueblo elegido y llevaba anejo el compromiso de cumplir la Ley de Moisés. Quienes más insistían en este aspecto dentro del judaísmo entonces eran los fariseos, que se habían «separado» de los demás (esto es lo que significaba su nombre), para conocer a fondo la ley y cumplirla. La comunidad de Jerusalén estaba más cerca de este grupo que de la aristocracia sacerdotal, como muestra la noticia de Flavio Josefo sobre la muerte de Santiago:

[21] Sobre el conflicto de Antioquía que Pablo evoca en la carta a los gálatas, se hablará en el capítulo siguiente con más detalle. Véase, no obstante, el detallado estudio de Jacinto Núñez Regodón, *El evangelio en Antioquía. Gal 2,15-21 entre el incidente antioqueno y la crisis gálata*, Universidad Pontificia, Salamanca 2002, pp. 101-124.

[22] La relación de la familia de Jesús con Judea aparece, sobre todo, en los relatos de la infancia de Mateo y de Lucas. A pesar de sus notables diferencias a la hora de contar la historia del nacimiento e infancia de Jesús, ambos relatos afirman que tanto María como José procedían de Judea. El carácter judío de la familia de Jesús se puede advertir también en el hecho de que tanto sus padres como sus «hermanos» tenían nombres judíos (Mc 6,3). Sin embargo, tanto Simón (Pedro), como Andrés, eran originarios de Betsaida, que era una ciudad helenística, y sus nombres eran griegos (Jn 1,44).

> El joven Anán... pertenecía a la secta de los saduceos que, comparados con los demás judíos, son inflexibles en sus puntos de vista... Siendo Anán de este carácter, pensando que se le presentaba una buena ocasión, pues Festo había fallecido y Albino todavía estaba en camino, reunió al consejo de los jueces, hizo comparecer al hermano de Jesús, el llamado Cristo, cuyo nombre era Santiago, y a algunos otros. Los acusó de infringir la ley y los condenó a ser apedreados. Pero los habitantes de la ciudad más moderados y más rigurosos en la observancia de la ley se indignaron y enviaron en secreto mensajeros al rey, pidiéndole que prohibiera a Anán hacer tales cosas en adelante, pues lo que había hecho no estaba bien (*Ant.* 20,199-2031).

Esta referencia de Josefo es de gran importancia, no solo porque permite datar con exactitud la muerte de Santiago en el año 62 d.C., sino también porque revela cuál era la posición de la iglesia de Jerusalén en estos momentos con respecto a otros grupos judíos. La actitud del sumo sacerdote, representante de la aristocracia de Jerusalén, revela un fuerte conflicto con el grupo judeocristiano. Pero también aparece aquí otro grupo judío que denuncia la muerte de Santiago. Este grupo se describe con la expresión «los más rigurosos en la observancia de la ley», que Josefo utiliza otras veces para referirse a los fariseos (*Bell.* 1,110; 2,162; *Ant.* 17,41). Esta vinculación entre la comunidad judeocristiana y los fariseos aparece también en la versión lucana de la asamblea de Jerusalén, donde se menciona a «algunos del grupo de los fariseos que habían creído» (Hch 15,5).

El grupo judeocristiano liderado por Santiago fue adquiriendo progresivamente una estructura organizativa semejante a la de otros grupos judíos y definió claramente su posición favorable con respecto a la circuncisión y a la observancia de los demás preceptos de la ley, aunque su actitud hacia el templo y hacia la aristocracia de Jerusalén no debió ser tan positiva. Esta corriente judeocristiana se vio favorecida, sin duda, por la situación sociopolítica de la ciudad, en la que se fue haciendo cada vez más visible el dominio de los grupos judíos más observantes. Cuando Pablo llegó a ella en el año 55 d.C. encontró allí un clima enrarecido por el influjo de estos grupos, que condicionaba la vida de la comunidad judeocristiana (Hch 21,15-26). Fue durante este período, sin embargo, cuando el influjo de dicha comunidad se hizo más visible en la región siropalestinense, como revela la asamblea de Jerusalén, y también en las comunidades de la diáspora, como muestran algunas de las noticias de Pablo sobre los misioneros judeocristianos que visitaban las comunidades fundadas por él (2 Cor 10-13). Ambos aspectos tienen que ver más

con la historia de la primera generación en la diáspora y por ello serán tratadas con más detalle en el siguiente capítulo.

Las fuentes que hablan explícitamente de la comunidad de Jerusalén no informan acerca de otros aspectos de su vida en este período, pero la crítica literaria ha identificado algunas composiciones anteriores a los evangelios en las cuales se pueden percibir algunos rasgos peculiares de su teología y de su visión de Jesús. Entre estas composiciones podrían encontrarse los himnos que Lucas pone en boca de Zacarías, de María y de Simeón al narrar la infancia de Jesús (Lc 1,46-55.68-79; 2,29-32). Estos himnos rompen en cierto modo la secuencia del relato y es muy probable que ello se deba a que existían con anterioridad. Su tono y su contenido son muy parecidos al de otros himnos judíos. No son himnos a Jesús, sino que se dirigen al Dios de Israel para celebrar su salvación. Poseen, por tanto, un tono y unos contenidos, que encajan perfectamente con lo que pudo haber sido la oración del grupo judeocristiano de Jerusalén[23].

De la comunidad de Jerusalén proceden también, muy probablemente, los recuerdos de los últimos días de Jesús en la ciudad. Algunos de ellos se difundieron muy pronto en forma de tradiciones sueltas, como el recuerdo de la última cena con sus discípulos, que Pablo evoca en 1 Cor 11,23-26, o la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, que los evangelios sitúan en distintos momentos de su actividad (Mc 11,15-17; Jn 2,14-16). Otros, sin embargo, formaron parte muy pronto de un relato tradicional de la pasión, que narraba el prendimiento de Jesús, su comparecencia ante el sumo sacerdote, el juicio ante Pilato, la crucifixión y el hallazgo de la tumba vacía. Este relato, que está ambientado en lugares muy concretos de la ciudad, narraba aquellos acontecimientos con palabras tomadas de las Escrituras judías. En él se citaban, sobre todo, los salmos que describen la pasión del justo (Sal 22 y 69) y se evocaban los cánticos del siervo sufriente (Is 53). En este relato Jesús aparece como el Justo sufriente cuya causa había sido reivindicada por Dios al resucitarlo de la muerte[24].

[23] Así lo sugiere Raymond Brown, *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia*, Cristiandad, Madrid 1982, pp. 364-369.

[24] Para la reconstrucción del relato, véase Santiago Guijarro Oporto, «El relato premarquiano de la pasión y la comunidad de Jerusalén», en Santiago Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 169-201; sobre el recurso a los salmos del justo sufriente, véase Joel Marcus, *The Way of the Lord: Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark,* T&T Clark, Edimburgo 1992, pp. 153-198.

Los rasgos que pueden recuperarse de la época en que la comunidad de Jerusalén estuvo bajo la guía de Santiago muestran que durante aquellos años se fue formando en ella una nueva identidad de grupo. La existencia de una estructura de liderazgo sólida es un indicio claro de su diferenciación con respecto a otros grupos judíos. Este proceso se advierte también en la confrontación con dichos grupos dentro y fuera del naciente movimiento cristiano (saduceos, helenistas, etc.), pues la comparación es un recurso a través del cual los grupos definen su identidad. Por último, la comunidad de Jerusalén construyó su nueva identidad a través de una redefinición de ciertos aspectos de la memoria común de Israel al identificar a Jesús con el Mesías dinástico prometido por Dios (himnos) y con el Justo sufriente cuya causa había sido reivindicada por Dios (relato de la pasión). La redefinición de la memoria compartida es también un poderoso instrumento para construir la identidad de los grupos, pues, al apropiarse de una forma particular del pasado y reivindicarlo como propio, sus miembros se vinculan en el tiempo con personajes y actitudes que dan mayor consistencia a los rasgos de su nueva identidad.

d. *Influjo y posteridad de la comunidad de Jerusalén*

Después de la muerte de Santiago la comunidad de Jerusalén debió quedar muy debilitada. Según una antigua tradición, que conocieron independientemente Eusebio y Epifanio (*HE* III, 5,3; *Pan.* 29,7,9), poco antes de la destrucción de la ciudad, la mayor parte de sus miembros huyó a Pella, en la región de Perea. Esta noticia es coherente con los movimientos de población que se produjeron en la región, según Josefo, en los momentos que precedieron a la guerra. Otra tradición mencionada por Hegesipo afirma que, una vez terminada la guerra, los apóstoles y los discípulos venidos de todas partes eligieron a Simeón, hijo de Cleofás y primo de Jesús, como sucesor de Santiago en la dirección de la comunidad (*HE* III, 11), que fue gobernada por parientes de Jesús hasta la época de Trajano (*HE* III, 20). En todo caso, la comunidad de Jerusalén no volverá a consolidarse y a tener un papel importante hasta los tiempos de Constantino, cuya madre, Santa Elena, hará construir allí varias basílicas en los lugares vinculados al recuerdo de Jesús. La historia de la comunidad de Jerusalén durante el período formati-

vo del cristianismo queda así prácticamente circunscrita a la primera generación[25].

Debido a sus connotaciones simbólicas y al lugar que ocupaba dentro del judaísmo, fue una comunidad del todo singular. Pero no fue la única comunidad cristiana asentada en Judea. En dos lugares de sus cartas, Pablo se refiere en plural a «las iglesias de Judea» (1 Tes 2,14; Gal 1,22). Es posible que esta designación incluyera las comunidades de Judea y Galilea, pero en todo caso presupone que la de Jerusalén no era la única comunidad en el territorio de Judea. El libro de los Hechos menciona otras dos comunidades visitadas por Pedro: Lida y Jafa (Hch 9,32-43), y una tercera fundada por él en Cesarea, en la casa de Cornelio (Hch 10,1-11,18). La descripción que hace Lucas de estas comunidades es coherente con la división de los campos misioneros que según Pablo se pactaron en presencia de Santiago durante su segunda visita a Jerusalén (Gal 2,8), pues parece que ambas tenían una orientación judeocristiana (Hch 9,36; 10,45). Aunque los detalles de estos relatos se deben a Lucas, la noticia de una visita de Pedro es, muy probablemente, un dato histórico que confirma la existencia de otras comunidades en la región de Judea.

La situación que se creó con motivo de la guerra afectó a toda la región y provocó la dispersión de muchos de los miembros de estas comunidades, que huyeron a las ciudades cercanas en busca de un hogar más seguro. Esta dispersión tuvo un impacto importante en ellas, pues al acoger a miembros de la iglesia madre, las convicciones de fe y el estilo de vida de dicha iglesia se hizo más presente en estas ciudades del entorno. Su influjo se advierte en algunos escritos posteriores como el evangelio de Mateo, compuesto probablemente en Antioquía, que incluyó tradiciones de clara tendencia judeocristiana. En otros casos, los que huyeron formaron grupos más homogéneos que dieron lugar al judeocristianismo de los siglos posteriores. Una tradición recogida por Epifanio explica la ubicación de la secta de los nazarenos en Berea, en la Decápolis y en la región de Basanítide como resultado de la huída a Pella de la comunidad de Jerusalén (*Pan.* 29,7,7-8). Los que huyeron llevaban consigo los recuerdos sobre Jesús que se habían conservado y transmitido en la co-

[25] Sobre los sucesores de Santiago en la comunidad de Jerusalén, véase Richard Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, T&T Clark, Edimburgo 1990, pp. 45-133.

munidad de Jerusalén, junto con sus himnos y su forma de interpretar las Escrituras. Gracias a ellos, esta preciosa herencia pasó a la gran iglesia.

4. El movimiento de Jesús en Galilea

Si las noticias sobre los primeros grupos de discípulos en Judea son escasas, las que hablan sobre la continuación del movimiento de Jesús en Galilea son prácticamente inexistentes. Este es un hecho muy llamativo, porque la actividad de Jesús como profeta, maestro y taumaturgo tuvo como escenario las aldeas galileas. Es cierto que dicha actividad fue breve, pero su mensaje y sus acciones causaron un profundo impacto entre la gente y, sobre todo, entre sus discípulos más cercanos. Por eso, es casi impensable que el movimiento iniciado por él no haya tenido continuidad en Galilea[26].

a. *El silencio de las fuentes*

Las fuentes de que disponemos conocen la existencia de grupos de discípulos en Galilea, pero no dicen nada acerca de ellos. En dos referencias añadidas por el autor del evangelio de Marcos al relato tradicional de la pasión, se dice que Jesús irá a Galilea después de su resurrección, y se invita a los discípulos a dirigirse allí para encontrarse con él (Mc 14,28; 16,7), pero solo el evangelio de Mateo, y el de Juan en un pasaje añadido tardíamente, narran apariciones del resucitado en esta región (Mt 28,16-20; Jn 21). Estas apariciones, sin embargo, no mencionan la continuidad del movimiento de Jesús allí, sino que se centran en la misión sin fronteras que los discípulos deberán llevar a cabo. La única noticia contemporánea sobre la existencia de discípulos de Jesús en Galilea durante esta época es, probablemente, la referencia paulina a las «iglesias de Judea» (1 Tes 2,14; Gal 1,22), si es que la mención de Judea incluía, como era común entonces, las dos regiones. El libro de los Hechos, que con tanto detalle relata los comienzos de la comunidad de Jerusalén y la trayectoria de los helenistas, lo único que dice acerca de Galilea es

[26] Al estudio pionero de Lohmeyer (véase nota 4), han seguido otros intentos de reconstruir los contornos del cristianismo galileo; véase Leonard E. Elliott-Binns, *Galilean Christianity*, SCM, Londres 1956; Sean Freyne, «Christianity in Sepphoris and in Galilee», en Sean Freyne, *Galilee and Gospel. Collected Essays*, Brill, Boston 2000, pp. 299-307; Joaquín González Echegaray, *Jesús en Galilea*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 183-203.

que la iglesia crecía y gozaba de paz allí, lo mismo que en Judea y en Samaría (Hch 9,31).

Esta ausencia casi total de noticias sobre la continuación del movimiento de Jesús en Galilea contrasta con un dato que se impone cada vez con más fuerza en la investigación sobre los evangelios. Al estudiar las tradiciones orales que luego fueron recogidas en ellos se constata que la mayoría ha conservado un colorido local galileo, que denota su origen y su ámbito de transmisión. Los recuerdos sobre Jesús, que se transmitieron como tradiciones sueltas o en forma de pequeñas colecciones y composiciones, se conservaron y transmitieron muy probablemente en Galilea antes de que los evangelistas las incorporaran a sus respectivos relatos. Estas tradiciones y composiciones son, por tanto, la mejor fuente de información acerca del movimiento de Jesús en Galilea durante la primera generación de discípulos[27].

b. *Discípulos y seguidores de Jesús*

Para comprender el movimiento de Jesús en Galilea es necesario tener en cuenta algunos rasgos de su peculiar forma de entender y de vivir el judaísmo. Sobre el fondo de una herencia común, que reconocía la centralidad del templo de Jerusalén y de la Ley de Moisés, Galilea poseía algunas peculiaridades que permiten hablar de un judaísmo galileo. Este se caracterizaba por su orientación shammaíta que colocaba, junto a la ley, las tradiciones proféticas del norte y producía hombres santos como Haninna ben Dossa, profetas como Juan Bautista y revolucionarios como Judas el Galileo. La observancia de la ley, sobre todo en cuestiones de pureza ritual, no era tan rigurosa como en Judea, donde los galileos eran vistos con cierto recelo. Este contexto religioso determinó, en parte, la configuración de los grupos de discípulos de Jesús en Galilea, y explica algunas de las diferencias que existían entre ellos y los discípulos de Judea[28].

[27] Sobre el origen de estas tradiciones sobre Jesús, véase Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva...*, pp. 303-332, sigue esta opción metodológica en su reconstrucción del movimiento de Jesús en Galilea.

[28] Sobre las peculiaridades del judaísmo galileo, véase Martin Goodman, «Galilean Judaism and Judean Judaism», en William Horbury et ál. (eds.), *The Cambridge History of Judaism. Vol. 3: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 596-617. Sobre las relaciones con Jerusalén, véanse los trabajos citados de Sean Freyne, «The Geography of Restoration...», y Reed, *El Jesús de Galilea...*, pp. 45-85.

En este contexto de un judaísmo peculiar es donde hay que situar el movimiento iniciado por Jesús, que sus discípulos continuaron después de su muerte impulsados por el recuerdo de su actividad como profeta, maestro y taumaturgo, y por el impacto que había causado en quienes le habían conocido. Por eso, para reconstruir la fisonomía de aquellos grupos, es necesario evocar cómo fue la relación que sus miembros habían tenido antes con Jesús. Los evangelios distinguen tres grupos de personas, que se relacionaron con él de forma diversa y que formaban en torno a él tres círculos concéntricos. En el más externo se encontraba la gente, las multitudes que le habían seguido de forma esporádica, atraídas sobre todo por los portentos que realizaba, pero también por una enseñanza que él se esforzaba en hacer comprensible a través de aforismos y parábolas. El círculo intermedio estaba formado por quienes vivían en las casas que le acogían a él y a sus discípulos, apoyando así su misión itinerante; su adhesión al proyecto de Jesús, más consolidada que la de la gente, convertía estas familias y sus casas en ejemplos vivos de lo que significaba vivir de acuerdo con dicho proyecto. Por último, en el círculo más interior se encontraba un reducido número de discípulos, que habían dejado, al menos temporalmente, sus ocupaciones habituales y sus familias para seguir a Jesús y ayudarle en la tarea de hacer llegar a todo Israel la buena noticia de que el reinado de Dios habían comenzado a llegar[29].

Jesús causó en todos ellos un profundo impacto y muchos siguieron viviendo de acuerdo con su proyecto después de su muerte. Las tradiciones recogidas en los evangelios proceden, en su mayoría, de los grupos que se formaron en torno a las casas o alrededor de los discípulos itinerantes que las seguían frecuentando. Pero, junto a esta tradición discipular, que se difundió más debido a la naturaleza misionera de estos grupos, se puede identificar también una tradición popular de carácter más local que revela la riqueza y variedad del movimiento de Jesús en Galilea. Estos dos grupos representan dos formas de seguimiento de Jesús bien diferenciadas. La primera ha dejado una impronta más visible en las fuentes que la segunda, pero durante la primera generación ambas tuvieron, probablemente, una vigencia similar en Galilea. La primera forma de seguimiento fue la que se configuró en torno al grupo de los discípulos más

[29] Sobre estos tres círculos y la relación que Jesús estableció con ellos, véase John P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2003, pp. 43-214.

cercanos de Jesús y a las casas que los acogían y apoyaban. Este grupo de discípulos galileos estaba especialmente interesado en conservar el recuerdo de las palabras de Jesús y ciertas anécdotas que expresaban de diversas formas su nueva identidad como grupo. En las controversias, por ejemplo, esta identidad se reforzaba a través de la comparación con otros puntos de vista o con otros estilos de vida. En tres de ellas, que formaron una colección anterior a Marcos (Mc 2,13-28), el grupo de los discípulos se confronta con las objeciones de los fariseos y sus escribas procedentes de Jerusalén, afirmando los rasgos propios de su estilo de vida y su vinculación a Jesús. Es interesante observar que las posiciones de estos adversarios de los discípulos no son muy diferentes de las que defendían los miembros de la comunidad de Jerusalén en tiempos de Santiago (Gal 2,11-14; Hch 11,1-2). De hecho, es posible que estas controversias reflejen una polémica entre el grupo de los discípulos galileos de Jesús y la comunidad de Jerusalén[30].

Las tradiciones sueltas y las pequeñas colecciones como la que acabamos de mencionar pueden ayudar a recuperar algunos rasgos del movimiento de Jesús en Galilea, pero una imagen más completa solo se puede deducir de composiciones más elaboradas y extensas. Muchos han creído encontrar este instrumento en el documento Q, la fuente utilizada por Mateo y Lucas, que puede reconstruirse a partir de un análisis minucioso de los pasajes que solo estos dos evangelios tienen en común. Los argumentos para localizarla en Galilea durante la primera generación son muy convincentes, aunque no conclusivos. La disposición espacial, por ejemplo, que sitúa en el centro a algunas aldeas galileas, y en la periferia a Jerusalén y las ciudades fenicias de Tiro y Sidón, refleja una perspectiva galilea, que confirman las informaciones sobre la situación económica o social, aunque estas podrían reflejar también la situación del tiempo de Jesús[31]. La forma de recuperar el pasado común de Israel, al privilegiar las tradiciones e instituciones del norte (Jonás, los profetas perseguidos, etc.) y no mencionar las que son más propias de Judea (David, los sacerdotes, el templo, etc.), revela también una perspectiva galilea. La objeción más importante para situar el documento Q en

[30] Véase Santiago Guijarro Oporto, «Los primeros discípulos en Galilea», en Santiago Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 203-225.

[31] Véase Reed, *El Jesús de Galilea...*, pp. 215-263; y John Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca 2005, pp. 275-333.

Galilea es el hecho de que haya sido compuesto en griego, pues el uso de esta lengua no estaba generalizado en Galilea en aquella época[32]. Sin embargo, las inscripciones y las referencias literarias prueban que dicha lengua se usaba habitualmente en los ambientes urbanos. En cualquier caso, las tradiciones recogidas en el documento Q poseen un colorido local galileo, que permite utilizar esta composición como un instrumento para la reconstrucción del movimiento de Jesús en Galilea.

El documento Q se dirige a un grupo de discípulos cuya identidad se ha configurado a partir del ejemplo de Jesús y de sus enseñanzas. Dentro de él ocupan un papel muy importante aquellos que han dejado todo para seguirle, los misioneros itinerantes a los que se dedican algunas instrucciones particulares (Lc 9,57-10,12par.; Lc 12,22-32par.). Era un grupo que daba mucha importancia a la enseñanza ética de Jesús y trataba de vivirla y difundirla (Lc 6,20-49par.). Precisamente este compromiso ético y esta actitud misionera parecen haber generado en su entorno una fuerte oposición de parte de «esta generación» (Lc 7,31-35par.). La frecuencia con que aparecen en el documento los anuncios proféticos de juicio, así como la elaborada argumentación para reforzar la posición de los destinatarios, a quienes se vincula con los profetas perseguidos (Lc 6,23par.), muestra que este grupo de discípulos era minoritario con respecto a sus adversarios o se encontraba en un contexto adverso. Este hecho explica el enorme esfuerzo que se advierte en el documento Q para definir la identidad del grupo de los discípulos, subrayando su vinculación con Jesús y con otros personajes representativos del pasado de Israel (Abrahán, los profetas, etc.)[33]. Esta situación que refleja el documento Q es muy parecida a la que aparece en la colección premarquiana de las controversias galileas mencionada antes. Detrás de uno y de otra se percibe un grupo de discípulos que propone una renovación de la religión tradicional a partir de la enseñanza de Jesús. La oposición generada por su propuesta les hizo descubrir con más claridad sus diferencias con respecto a otros grupos y les impulsó a definir con mayor pre-

[32] El grado de helenización de Galilea no era tan elevado como a veces se ha supuesto. Sobre el uso de la lengua griega, véanse las observaciones, tal vez algo restrictivas, pero interesantes de Mark A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 122-165.

[33] Véase Santiago Guijarro Oporto, «Memoria cultural e identidad de grupo en Q», en Carmen Bernabé y Carlos Gil (coords.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, pp. 193-218.

cisión su identidad. Como todos los grupos que se encuentran en una situación similar, también ellos recurrieron al pasado para configurar y consolidar dicha identidad. Al pasado reciente, para recuperar la enseñanza y el ejemplo de Jesús, pero también al pasado remoto, para reivindicar su vinculación con los personajes más representativos.

En este proceso de definición de la propia identidad se fue delineando también con más precisión la imagen que tenían de Jesús. Sorprendentemente, en ningún momento se menciona su resurrección, aunque sí parece haber una reflexión acerca de su muerte, que se explica a partir del paradigma deuteronomista de los profetas perseguidos, como hemos señalado al comienzo de este capítulo (Lc 11,49-51; 13,34-35par.). Los transmisores de Q parecen conocer otra forma de vindicación de Jesús, elaborada probablemente a partir de la convicción de que era el Hijo del hombre, y de su venida futura para juzgar a Israel (Lc 11,30; 12,8.40par.; Lc 3,16-17; 20par.; Mt 19,28par.). Desde esta convicción fundamental recuperaron los recuerdos sobre él y trataron de descubrir su sentido. Conocían su actividad como sanador y exorcista (Lc 7,22-23; 11,14-15par.), pero estaban interesados, sobre todo, en su enseñanza. Para ellos Jesús era, ante todo, un sabio, que había superado la prueba que le acreditaba como enviado de Dios (Lc 4,1-13par.: «Hijo de Dios») y cuya enseñanza merecía la pena escuchar y poner en práctica[34].

Fueron estos discípulos quienes dejaron una impronta mayor en las tradiciones evangélicas, pero el movimiento iniciado por Jesús tuvo también otra forma de continuidad durante la primera generación entre muchos otros que habían sido testigos de sus signos y habían escuchado sus enseñanzas, aunque no habían abandonado sus casas ni sus ocupaciones habituales para seguirle. Para diferenciarlo del anterior, nos referiremos a él como los seguidores galileos de Jesús. El origen de este grupo, mucho más disperso y menos organizado que el anterior, se encuentra también en la actividad pública de Jesús, que iba dirigida preferentemente a ellos. El principal objetivo de Jesús fue anunciar a todo Israel que el reinado de Dios había comenzado a llegar. En su predicación y en su enseñanza, Jesús habla-

[34] Sobre la visión de Jesús en el documento Q, véase Santiago Guijarro Oporto, «El documento Q y el Jesús histórico», en Santiago Guijarro Oporto, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 46-63.

ba sobre todo del reinado de Dios, que se hacía presente a través de los signos que realizaba[35].

La vida itinerante de Jesús hizo que su mensaje llegara a muchos. Los evangelios afirman con frecuencia que su fama se extendía y con ella las noticias sobre su enseñanza y sus milagros. En el momento de su muerte, a Jesús, en Galilea muchos lo consideraban un profeta, un enviado de Dios, que anunciaba una buena noticia para los oprimidos y los empobrecidos. Por eso, no es extraño que su recuerdo perdurara después de su muerte y que mucha gente de los pueblos y aldeas que habían acogido su mensaje siguieran viviendo de acuerdo con él y conservaran el recuerdo de lo que había dicho y había hecho. El evangelio de Marcos conoce esta tradición popular sobre Jesús, que le relacionaba con la figura de Elías (Mc 6,14-16) y recordaba, sobre todo, los milagros que había realizado. El autor de dicho evangelio asumió esta tradición porque consideraba que era una parte fundamental de la memoria de Jesús, pero previno a sus destinatarios contra una interpretación inadecuada de la misma a través de repetidos mandatos de silencio (Mc 1,44; 7,36). Por su parte, el documento Q, que conocía también esta tradición de los milagros (Lc 7,34par.), no solo evita narrarlos, sino que los considera insuficientes porque no provocan la conversión (Lc 10,13-15par.)[36].

Es muy poco lo que sabemos sobre estos seguidores galileos de Jesús, pero las referencias polémicas a ellos en el documento Q sugieren que eran numerosos. Para ellos, Jesús era ante todo un profeta como Elías. En los signos y prodigios que realizaba, muy parecidos a los que había realizado el profeta del Carmelo, veían la señal de que había comenzado a irrumpir el reinado de Dios, cuyo patronazgo acabaría con la situación de desamparo en que se encontraba el pueblo llano. Elías es un personaje muy presente en la tradición evangélica y este hecho tal vez no sea ajeno a la centralidad que tuvo en la visión que la gente tenía de Jesús. No sabemos si estos segui-

[35] Sobre la naturaleza del movimiento iniciado por Jesús, véase David A. Fiensy, «Leaders of Mass Movements and the Leader of the Jesus Movement», *JSNT* 74 (1999) 3-27.

[36] Debido a su velada presencia en los evangelios, esta tradición popular no ha sido estudiada aún con detalle. Véase, no obstante Santiago Guijarro Oporto, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en el evangelio de Marcos», *Salmanaticensis* (2007) 241-265; y Santiago Guijarro Oporto, «Indicios de una tradición popular sobre Jesús en Mateo, Lucas y Q», *Salmanticensis* 55 (2008) 221-250. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva*..., pp. 303-332, considera que la tradición de los milagros es la que mejor refleja la situación de Galilea.

dores galileos de Jesús formaron algún tipo de grupo. Es probable que los recuerdos compartidos fueran creando algún tipo de relación entre ellos, pero en las tradiciones populares no hay indicios de formación de una identidad grupal.

Por último, hay que mencionar la posible existencia de otro grupo de discípulos en Galilea vinculado a los lugares de origen de Jesús y a su linaje, que se caracterizó por una intensa actividad misionera. Esta información procede de una fuente bastante tardía, la *Carta a Arístides* de Julio Africano, y la recoge más tarde Eusebio de Cesarea. En ella se habla de los *desposinoi*, los del linaje de Jesús, y se dice que recorrieron las aldeas «judías» de Nazaret y Kojab y el resto de la tierra (de Israel), exponiendo su genealogía (*HE* I, 7,14). Es una noticia muy enigmática, que tal vez podría estar relacionada con la referencia de Pablo a los «hermanos del Señor», que llevaban a cabo una actividad itinerante acompañados de sus mujeres, lo mismo que otros apóstoles y Pedro (1 Cor 9,5). Pablo menciona la misión de los hermanos del Señor en el contexto de una argumentación en la que trata de explicar por qué él ha renunciado a ciertos derechos del apóstol. Lo que añade la tradición recogida por Eusebio es que estos misioneros tenían su centro de operaciones en Galilea y que su radio de acción era la tierra de Israel, aunque esta última precisión no debe entenderse en sentido restrictivo. También añade que su anuncio se refería, sobre todo, a la genealogía de Jesús, subrayando, probablemente, su ascendencia davídica. Estos datos son coherentes con la importancia que tuvieron los parientes de Jesús en la comunidad de Jerusalén y también con el tono judeocristiano de los himnos que hemos situado en el contexto de dicha comunidad[37].

c. *Influjo y posteridad del movimiento de Jesús en Galilea*

La guerra judía tuvo un enorme impacto en Galilea, pero sus consecuencias no fueron tan devastadoras como en Jerusalén. Muchas aldeas pequeñas y algunas poblaciones mayores favorables a los romanos, como la ciudad de Séforis, no fueron destruidas en el avance de las legiones. A pesar de ello, este acontecimiento, que convulsionó toda la región, afectó también a los discípulos galileos de Jesús. El evangelio de Marcos, compuesto probablemente en un lugar cer-

[37] Etienne Nodet y Justin Taylor, *Essai sur les origines du Christianisme*, Cerf, París 2001, conceden mucha importancia a estas noticias sobre los grupos judeocristianos relacionados con Galilea; véanse pp. 250-265.

cano durante los años posteriores a la guerra, refleja una situación de denuncias y traiciones, que también conoció Flavio Josefo (Mc 13,9-13; Josefo, *Bell.* 2,461-464)[38]. Es posible que algunos discípulos galileos abandonaran entonces la región en busca de lugares más seguros, y llevaran con ellos las tradiciones que habían conservado.

Galilea estaba relacionada tradicionalmente con Fenicia y, a través de ella, con la región de Siria y con las regiones orientales de Gaulanítide, Traconítide, Siria Oriental y la Decápolis. Es probable que a todas ellas haya llegado de alguna forma la tradición que conservaron los discípulos galileos de Jesús. El evangelio de Marcos conoce varias tradiciones sobre la difusión de noticias en las regiones limítrofes: la Decápolis (Mc 5,19-20), los alrededores de Tiro (Mc 7,30) y Betsaida (Mc 8,26). En los tres casos, las noticias se difunden con motivo de un milagro.

Finalmente, si la información sobre la actividad misionera de los hermanos del Señor es cierta, hay que suponer que su influjo se extendió también hacia las regiones situadas al oriente de Galilea, donde había una notable población judía. Esta actividad habría creado un clima adecuado que explicaría la rápida implantación en ellas de los grupos judeocristianos que huyeron de Jerusalén con motivo de la guerra, tal como refiere Epifanio (*Pan.* 29,7,7-8).

5. Los helenistas en el entorno de Judea y Galilea

Judea y Galilea fueron la patria de origen del cristianismo, pues fue allí donde los primeros discípulos y seguidores de Jesús continuaron el movimiento iniciado por él, y fue desde allí desde donde se difundió el evangelio. En los dos apartados precedentes hemos ido anotando algunos indicios de cómo pudo haber tenido lugar esta difusión en las regiones más cercanas, dejando para este momento la que tuvo un alcance mayor y más decisivo en la historia del cristianismo naciente: la que realizaron los helenistas. Ellos fueron, según todos los indicios, los primeros que traspasaron las fronteras geográficas de la región siropalestinense, llevando el evangelio hasta Antioquía y desde allí a otras ciudades del Imperio. Ellos fueron también quienes rompieron las barreras étnicas acogiendo a los paganos en igualdad de condiciones. Estos rasgos visibles, que caracte-

[38] Véase Joel Marcus, «The Jewish War and the Sitz im Leben of Mark», *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 441-462.

rizan la actuación de los helenistas, son la expresión de una vivencia particular de la fe en Jesús, moldeada por la forma peculiar de vivir como judío que se había ido configurando en contacto con el mundo helenístico en la diáspora[39]. La importancia del grupo de los helenistas para la primera generación de discípulos es, por tanto, decisiva, y por eso habrá que volver sobre ella en el capítulo siguiente. En este trataremos de esclarecer cuáles fueron los orígenes de este grupo y cuál fue su papel en la difusión del movimiento cristiano en las regiones del entorno siropalestinense.

a. *Las fuentes sobre los helenistas*

La información de que disponemos sobre el origen del grupo de los helenistas y su actividad inicial procede, en su mayor parte, del libro de los Hechos, al que se debe también la designación con que los conocemos. Inesperadamente, después de una serie de episodios en los que se subraya la armonía que reinaba en la comunidad de Jerusalén (Hch 1-5), en el relato aparece un grupo nuevo, el de los helenistas, y un conflicto que rompe el clima de armonía. A partir de este momento, el grupo de los helenistas tendrá un gran protagonismo en el relato. Lucas distingue tres momentos fundamentales de su actuación: los acontecimientos sucedidos en Jerusalén (Hch 6,1-8,3); la actividad evangelizadora en Samaría y la costa filistea (Hch 8,4-40); y la evangelización de la costa fenicia y de la ciudad de Antioquía (Hch 11,19-30). Aunque algunos detalles y la misma articulación del relato proceden, muy probablemente, de la pluma de Lucas, la información que transmite en estos capítulos tiene una sólida base histórica. Algunas de estas informaciones, de hecho, son contradictorias con la perspectiva lucana, lo cual indica que proceden de la fuente que utilizó para componer esta parte de su obra. Lucas, por ejemplo, se ha esforzado en mostrar la subordinación de los helenistas a los Doce, asignando a los primeros una tarea secundaria (Hch 6,3). Sin embargo, en los episodios posteriores queda claro que la labor realizada por el grupo dirigente de los helenistas, los Siete, es paralela a la de los Doce, pues también ellos anuncian el evangelio y realizan sanaciones en nombre de Jesús (Hch 8,4-25).

[39] Sobre el papel decisivo de los judíos de la diáspora en estos primeros pasos del cristianismo, véase Nikolaus Walter, «Hellenistic Jews of The Diaspora at the Cradle of Primitive Christianity», en Peder Borgen y Soren Giversen (eds.), *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Hendrickson, Peabody 1997, pp. 37-58.

Por otro lado, en las tradiciones sobre los helenistas, sobre todo en el relato de la condena de Esteban y en su discurso, aparece una actitud crítica hacia el templo que contrasta con la perspectiva lucana, según la cual los discípulos de Jerusalén asistían asiduamente al templo (Hch 2,46). Lucas incorporó a su relato con gran respeto estas tradiciones que se ajustan más a lo que conocemos sobre los desarrollos posteriores de la corriente helenista (por ejemplo en Pablo), que a su propia perspectiva, lo cual indica que esta parte de su relato posee una notable fiabilidad desde el punto de vista histórico [40].

Al libro de los Hechos habría que añadir una segunda fuente para la reconstrucción de la actividad de los helenistas: el evangelio de Juan. Este evangelio, en efecto, posee interesantes informaciones sobre la actividad evangelizadora de Jesús y sus discípulos en Samaría, que revelan la vinculación entre este grupo y la comunidad joánica en sus primeros estadios. Estas informaciones se encuentran, sobre todo, en Jn 4, especialmente en la enigmática conversación de Jesús con sus discípulos (Jn 4,31-39) [41].

b. *Los orígenes en Jerusalén*

Para entender los orígenes de este grupo es necesario tener presente la situación de Jerusalén en aquella época. La ciudad santa era, ante todo, un lugar de peregrinación para todos los judíos. Uno de los sueños de cualquier judío observante de la diáspora era celebrar la Pascua al menos una vez en Jerusalén. Muchos lograban cumplir este deseo y algunos decidían establecerse allí durante algún tiempo. Jerusalén ha ejercido siempre y sigue ejerciendo hoy una enorme atracción sobre los judíos que buscan recuperar sus raíces. Esa fue probablemente también la motivación que llevó a un importante grupo de judíos a establecerse, al menos temporalmente, en la ciudad santa. Allí crearon sus propias sinagogas, para que quienes ya no entendían el hebreo o el arameo pudieran reunirse a estudiar la ley y a orar juntos, como solían hacer en sus lugares de origen. La plu-

[40] Sobre el valor de las informaciones de Hechos acerca de los helenistas, véase Lüdemann, *Early Christianity...*, pp. 73-139. Una valoración más detallada puede verse en Todd Penner, *In Praise of Christian Origins. Stephen and the Hellenists in Lukan Apologetic Historiography*, T&T Clark, Edimburgo 2004. Sobre la vinculación de los helenistas con ciertos grupos samaritanos que se incorporaron a la comunidad joánica, véase lo que se dice en el capítulo VII, pp. 308-312.

[41] Véase James D. Purvis, «The Fourth Gospel and the Samaritans», *Novum Testamentum* 17 (1975) 161-198.

ralidad del judaísmo se expresaba en Jerusalén como en ningún otro lugar. Judíos venidos de todas partes, que hablaban lenguas diversas y que tenían diversos modos de interpretar y practicar los preceptos de la ley, convivían allí con los grupos locales, que también tenían sus sinagogas, sus costumbres y su propia lengua.

Es en este contexto donde hay que situar los orígenes del grupo de los helenistas, no como parte de la única comunidad de Jerusalén, sino como uno de los diversos grupos de discípulos que surgieron en la ciudad después de la resurrección de Jesús. En su visión idealizada de los orígenes del cristianismo, el libro de los Hechos hace surgir al grupo de los helenistas de la comunidad reunida en trono a los Doce, pero todos los indicios sugieren que tuvo un origen independiente de ellos, lo mismo que el grupo de los judeocristianos observantes que se reunieron en torno a Santiago. El origen del grupo de los helenistas hay que buscarlo en la actuación y en la predicación de Jesús en Jerusalén, que algunos de ellos habrían escuchado. Tanto en una como en otra había aspectos que resultarían especialmente atractivos para aquellos judíos de la diáspora que habían ido a Jerusalén en actitud de búsqueda religiosa. Jesús se relacionaba con personas marginales e incluso con paganos, relativizando las normas de pureza dictadas por la estricta observancia, pero subrayaba las exigencias morales de la Ley de Moisés; su actitud hacia la ley era renovadora y encajaba muy bien con la visión que tenían de ella muchos judíos de la diáspora. Lo mismo puede decirse de su actitud hacia el templo, expresada de forma plástica en un episodio que recuerdan todos los evangelios (Mc 11,15-17par.). No es que se opusiera al templo, sino que cuestionaba su utilización mercantilista e interesada. Todos estos aspectos, que tienen un claro reflejo en las posiciones que más tarde defendieron los helenistas, proceden de Jesús, y la mejor forma de explicar esta relación es que algunos judíos de la diáspora asentados en Jerusalén le reconocieron como enviado de Dios y trataron de poner en práctica sus enseñanzas y su estilo de vida tal como ellos los habían entendido.

En el evangelio de Juan se encuentra un episodio insólito y enigmático, en el que unos griegos que habían acudido a Jerusalén para celebrar la Pascua se dirigen a Felipe, que era de Betsaida, y por tanto conocía el griego, para decirle que quieren ver a Jesús (Jn 12,20-22). Felipe se lo comunica a Andrés, que también era de Betsaida (Jn 1,43) y ambos van a decírselo a Jesús, que les responde de una

forma aparentemente desconcertante, pues les habla de su futura glorificación, explicando que esta tendrá lugar sobre todo en su muerte. Independientemente del sentido que este pasaje pueda tener en el contexto del relato joánico, al narrador no le parece inverosímil que algunos griegos se hubieran interesado por Jesús y hubieran querido «verle» (un término relacionado en Juan con el discipulado: Jn 1,39.46). La lengua no habría sido un problema para tal encuentro, pues varios de sus discípulos procedían de una ciudad helenística y el mismo Jesús pudo haber tenido un dominio básico del griego.

c. *¿Quiénes eran los helenistas?*

A este grupo peculiar de discípulos de Jesús es al que Lucas, utilizando un neologismo, llama los «helenistas». Se ha discutido sobre cuáles son los rasgos característicos que lo diferenciaban de otros grupos contemporáneos[42]. Lucas los contrapone a los «hebreos», cuyas viudas sí eran atendidas en sus necesidades (Hch 6,1). Esta distinción no se refiere al origen de unos y otros, pues Pablo, que era originario de Tarso, una ciudad de la diáspora, se llama a sí mismo «hebreo» (Flp 3,5). Tampoco se refiere solo al uso de la lengua griega, en el caso de los primeros, o del hebreo (o el arameo) en el caso de los segundos, pues Pablo, que hablaba griego y estaba escribiendo en griego a los filipenses dice ser un hebreo. Lo que distinguía a los helenistas de los hebreos era, probablemente, que los primeros no entendían ni podían hablar el hebreo o el arameo. Esta incapacidad, que era muy común entre los judíos de la diáspora y que ya siglos antes había hecho necesaria la traducción al griego de la Torá, creaba una barrera importante entre los diversos grupos de judíos asentados en Jerusalén y también entre los diversos grupos de seguidores de Jesús que se reunían en asambleas distintas. Las viudas de los helenistas no recibían las mismas ayudas que las de los hebreos sencillamente porque no asistían a las mismas asambleas, y no asistían a la asamblea de los hebreos porque no entendían la lengua. Si las colectas se entregaban a los Doce, en torno a los cuales se reunían probablemente los hebreos, es normal que las viudas de los helenistas no pudieran beneficiarse de ellas.

[42] Una discusión detallada se encuentra en Craig C. Hill, *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church*, Fortress Press, Minneapolis 1992.

El episodio que Lucas narra con más detalle en la etapa jerosolimitana del grupo de los helenistas es la muerte de Esteban (Hch 6,8-8,1). Este episodio muestra indirectamente las diferencias que existían entre ellos y el grupo reunido en torno a los Doce, que no se vio afectado por la persecución desatada contra los helenistas. En este relato aparecen algunos rasgos distintivos de este grupo. A Esteban le acusan de hablar contra el templo y contra la ley, pues afirma que Jesús «destruirá este lugar santo y cambiará las costumbres que nos transmitió Moisés» (Hch 6,13). Lucas observa que la acusación era falsa, pero lo cierto es que los helenistas tuvieron una actitud crítica hacia ciertas formas de entender estas dos instituciones básicas del judaísmo[43]. La actitud de los helenistas hacia el templo pudo haberse inspirado en la crítica de Jesús hacia esta institución. Los evangelios han conservado una escena que expresa dicha actitud, aunque su carácter simbólico hace difícil precisar el sentido que él quiso darle (Mc 11,15-17par.). Entre los judíos de la diáspora y en cierto modo también entre los galileos, el templo despertaba sentimientos encontrados. Por un lado, lo reconocían como lugar santo, pero por otro eran conscientes de que la aristocracia sacerdotal se había apoderado de él para su propio provecho. La crítica de Jesús hacia el templo habría encontrado buena acogida entre los judíos de la diáspora asentados en Jerusalén, que tenían una experiencia directa de estos abusos.

Los helenistas tenían también una visión propia de la Ley de Moisés y de su interpretación. La acusación que se dirige contra Esteban y contra Jesús es exagerada y tergiversa su verdadera actitud: ellos no querían cambiar los preceptos de Moisés, sino que proponían una interpretación nueva de los mismos. El punto crucial de esta nueva interpretación tenía que ver con la acogida de los paganos en los grupos judeocristianos. Esta era también una preocupación característica de los judíos de la diáspora, que veían con agrado la forma en que Jesús se había relacionado con personas marginales y con algunos paganos. El relato de Hechos trata de mostrar que la acogida de los no judíos fue aprobada por Pedro, a quien el Espíritu impulsó a entrar en la casa de Cornelio (Hch 10,1-11,18), pero es muy probable que las tradiciones sobre los helenistas sean independientes de este relato y se refieran, por tanto,

[43] Sobre el grupo de Esteban, además de la bibliografía ya citada, véase Bruce, *Men and Movements in the Primitive Church*..., pp. 49-85, y sobre todo Alexander J. M. Wedderburn, *A History of the First Christians*, T&T Clark, Londres 2004, pp. 41-71.

a una misión diferente de la de Pedro, en la que la acogida de los paganos se dio desde el comienzo. Tal acogida creó un problema a la hora de interpretar ciertas prescripciones rituales de la Ley de Moisés, que tuvo que ser discutida en la asamblea de Jerusalén (Hch 15,1-35) y que el evangelio de Marcos proyecta anticipadamente al ministerio de Jesús (Mc 7,1-23). Esta fue una posición característica de los helenistas que, como Jesús, relativizaron los preceptos rituales de la Ley de Moisés, pero dieron mucha importancia a sus exigencias morales.

Por último, en los pasajes del libro de los Hechos sobre los helenistas aparece otro rasgo característico de su vivencia del seguimiento de Jesús, que encontramos también en el ministerio de Jesús y en la vivencia posterior de las comunidades paulinas: las experiencias religiosas de carácter extático. De Esteban se dice que realizaba «grandes prodigios y signos» (Hch 6,8). Felipe, por su parte, realizaba «grandes signos y portentos» (Hch 8,6-8.13), actuaba impulsado por el ángel del Señor (Hch 8,26) y sus hijas tenían el don de la profecía (Hch 21,8-9). Aunque tal vez haya que atribuir a Lucas la insistencia en que todos los líderes de este grupo estaban llenos del Espíritu Santo y se dejaban guiar por él (Hch 6,5.8; 7,55; 8,29; 11,24), no deja de ser significativo que las referencias a la acción del Espíritu sean tan frecuentes en los relatos sobre los helenistas. Tales experiencias explicarían la capacidad de innovación de este grupo, que fue sin duda estimulada por los nuevos contextos en que se asentaron cuando salieron de Jerusalén[44].

d. *Influjo y posteridad de los helenistas*

El influjo de los helenistas fue mucho mayor que el de los otros grupos nacidos en Jerusalén después de la Pascua. Su acción se extendió muy pronto hasta los confines del Imperio y tuvo su expresión más conocida e importante en la actividad misionera llevada a cabo por Pablo y sus colaboradores[45]. De la tarea realizada por este grupo, que fue tan determinante para la futura configuración del cristianismo, trata-

[44] Sobre la relación entre experiencia religiosa e innovación, véase Larry W. Hurtado, «Religious Experience and Religious Innovation in the New Testament», *The Journal of Religion* 80 (2000) 183-205; o bien, Larry W. Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, pp. 88-99.

[45] Heikki Räisänen, «The "Hellenists": A Bridge Between Jesus and Paul?», en Heikki Räisänen*, Jesus, Paul and Torah. Collected Essays*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992, pp. 149-202.

rá el capítulo siguiente. Aquí nos ocuparemos tan solo del influjo de los helenistas en la región siropalestinense. El libro de los Hechos, que es nuestra principal fuente de información sobre esta etapa, presenta una imagen muy esquemática de la misión que llevaron a cabo los helenistas. Esta habría estado motivada por la persecución desatada con motivo de la muerte de Esteban, que afectó solo a este grupo (Hch 8,1b-2) y habría tenido dos fases. En la primera, los dispersados habrían evangelizado Samaría y habrían llegado hasta las ciudades filisteas (Hch 8,4-40), mientras que en la segunda habría tenido lugar la evangelización de las ciudades fenicias y, sobre todo, de Antioquía (Hch 11,19-30). Como ya hemos dicho, esta forma de ordenar los acontecimientos refleja los intereses de Lucas, que quiere justificar con la autoridad de Pedro el anuncio del evangelio a los gentiles (Hch 10,1-11,18), pero la información que contienen estos pasajes es muy atendible desde el punto de vista histórico. En ellos se mencionan noticias y personajes que no tendrán ningún papel después en el relato, y que solo pueden explicarse como recuerdos históricos.

El anuncio del evangelio en Samaría tiene como protagonista a Felipe, que figura en primer lugar después de Esteban en la lista de los Siete (Hch 6,5). No resulta claro, sin embargo, a quién se dirige su actuación, pues existen dos tradiciones textuales sobre Hch 8,4; según una de ellas, habría actuado en «la ciudad de Samaría», y según la otra, en «una ciudad de Samaría». En el primer caso se trataría de la antigua capital de la región, que Herodes había reconstruido completamente dándole el nombre de Sebaste para dedicársela al emperador; era una ciudad helenística en la que había una importante población pagana. En el segundo, se aludiría a la región de Samaría por completo, que estaba políticamente vinculada a Judea, pero tradicionalmente distanciada de ella, pues tenía un lugar de culto propio y una tradición teológica peculiar. El evangelio de Juan recuerda que los judíos y los samaritanos no se trataban (Jn 4,9), y considera un insulto llamarle a uno «samaritano» (Jn 8,48), pero en realidad se trataba de poblaciones cercanas con una historia común y unas tradiciones compartidas. Los samaritanos eran, por así decirlo, menos judíos que los galileos, pero estaban más cerca del judaísmo que los paganos[46].

[46] Sobre las relaciones y diferencias entre las diversas regiones de Palestina, véase Sean Freyne, «Behind the Names: Galileans, Samaritans, *Ioudaioi*», en Sean Freyne, *Galilee and Gospel*..., pp. 114-131; véase también Ingrid Hjelm, «What Do the Samaritans and Jews Have in Common? Recent Trends in Samaritan Studies», *Currents in Biblical Research* 3 (2004) 9-59.

El anuncio del evangelio en Samaría suponía, por tanto, solo una apertura relativa. De hecho, es posible que los samaritanos ya tuvieran conocimiento de Jesús cuando los helenistas llegaron allí. El evangelio de Lucas, y sobre todo el de Juan han conservado noticias de la actividad de Jesús en aquella región y de su relación con los habitantes de Samaría (Lc 17,11-19; Jn 4,1-42). Además, en este último evangelio hay un enigmático diálogo con sus discípulos que se refiere a diversas fases de la evangelización de Samaría y que parece indicar que los discípulos recogerán los frutos de la tarea realizada antes por otros, probablemente los helenistas (Jn 4,31-38). La evangelización de Samaría por parte de los helenistas es un dato histórico que se puede confirmar observando los asentamientos cristianos en los dos siglos posteriores. Estos, en efecto, siguen una pauta similar a la que encontramos en otras regiones paganas del entorno, y diferente a la que se descubre en Judea y Galilea[47].

Las demás noticias de Hechos sitúan la actividad de los helenistas en la costa mediterránea. Felipe, siguiendo los pasos del eunuco, que se dirige hacia Gaza, llega hasta Azoto y desde allí recorre la costa en dirección norte hasta Cesarea, donde finalmente se asentará (Hch 8,40; 21,8). En la perspectiva de Lucas, su campo misionero se superpone, en cierto modo, al de Pedro, cuya actuación en Cesarea describe con todo detalle (Hch 10,1-11,18), pero tal vez haya que dar más valor histórico a la noticia de la presencia allí de Felipe, uno de los Siete, que a la fundación de la comunidad atribuida a Pedro. Por su parte, el otro grupo de los dispersados (tal vez el mismo) se dirige hacia la parte norte de la costa, evangelizando Fenicia, Chipre y finalmente Antioquía (Hch 11,19). Lucas solo informa con algún detalle de la fundación de la comunidad en esta última ciudad, pero podemos suponer que se dio en todas ellas la misma dinámica. Más tarde, cuando Pablo regrese por última vez a Jerusalén, será acogido por la comunidad de Tiro (Hch 21,4-6), y en su viaje hacia Roma será asistido por los hermanos de Sidón (Hch 27,3). Estas ciudades de Fenicia tenían desde antiguo una relación estrecha con la región de Galilea (Hch 12,20-21) y es muy posible que ya tuvieran noticia de Jesús cuando llegaron los helenistas.

[47] Antes de la época de Constantino, en que se generaliza en toda la región, la presencia cristiana es mucho menor en Judea y Galilea que en las demás regiones del entorno, incluida Samaría. Véase Sean Freyne, «Christianity in Sepphoris and in Galilee», en Sean Freyne, *Galilee and Gospel...*, pp. 299-307.

6. El impulso del «cristianismo palestinense»

La primera generación de discípulos en Judea y Galilea tuvo una existencia efímera. La guerra contra Roma, que tuvo un impacto devastador sobre la región, marcó una cesura decisiva en el desarrollo de los diversos grupos que habían continuado con sensibilidades diferentes y con acentos diversos el movimiento iniciado por Jesús. A pesar de ello, la importancia de estos grupos de discípulos en el proceso de configuración del cristianismo es fundamental, pues las raíces más profundas de lo que llegaría a ser la nueva religión hay que buscarlas en aquellos pocos años de vivencia intensa y en aquellos pequeños grupos que ensayaron con entusiasmo y creatividad diversas formas de continuar el movimiento de Jesús. El impulso del cristianismo palestinense fue ya decisivo durante la primera generación, pero su aportación a las generaciones posteriores fue más importante aún.

La aportación más decisiva y determinante para las generaciones futuras fue, sin duda, el hecho de haber preservado la memoria de Jesús, que durante la segunda generación cristalizó en los evangelios. Los discípulos de la diáspora, enfrentados a la necesidad de dar razón de su fe en un contexto religioso plural, profundizaron sobre la divinidad de Jesús, pero tuvieron menos necesidad de recordar con detalle sus enseñanzas y sus acciones. Sin embargo, los discípulos de Judea y Galilea, que eran un grupo minoritario en un contexto mayoritariamente judío, tuvieron que indagar en el sentido de las palabras y de las acciones de Jesús, y para ello tuvieron que recordarlas con precisión. Ellos vivían, además, en los lugares en los que se había desarrollado su actividad, lo cual facilitaba el recuerdo de sus acciones y sus enseñanzas. De este modo, la comunidad de Jerusalén conservó el recuerdo de la pasión de Jesús, y se lo transmitió a otros grupos y a las generaciones posteriores junto con la explicación del sentido que tenían aquellos acontecimientos a la luz de los salmos. Del mismo modo, los discípulos galileos conservaron la mayor parte de los recuerdos de la actividad pública de Jesús, algunos de los cuales también se habían conservado y transmitido entre la gente de las aldeas que había frecuentado.

Esta tradición fue recogida parcialmente en composiciones y colecciones que vieron la luz en la región siropalestinense durante la primera generación y más tarde fueron incorporadas a los evangelios. El evangelio de Marcos fue compuesto en un lugar cercano

a Galilea y a Judea, probablemente en la región sirofenicia, y debido a ello su autor tuvo un acceso directo a muchas de estas tradiciones. Su gran acierto consistió en componer un relato que incorporaba de forma articulada varias de ellas: el *Relato de la pasión*, procedente de la comunidad de Jerusalén, la tradición discipular de los apotegmas, conservada por los grupos de discípulos de Galilea, y la tradición popular de los milagros, que se recordaba en las aldeas de esta misma región[48]. A partir de estos recuerdos de Jesús, el autor del evangelio de Marcos compuso un relato de carácter biográfico y de este modo la memoria de Jesús quedó fijada en una forma literaria que tendría un enorme éxito en los años inmediatamente posteriores, como testimonian los evangelios de Mateo y de Lucas, que utilizaron este relato como fuente, y también el evangelio de Juan que compuso un relato alternativo teniéndolo presente. La memoria de Jesús fraguó también en otros escritos, otros evangelios, que con el tiempo recibirían el nombre de apócrifos, pero su influjo en el cristianismo posterior no fue tan determinante como el de aquellos que fueron considerados como canónicos y, en cuanto tales, pasaron a ser el referente básico de la memoria de Jesús en el cristianismo.

Junto a esta aportación fundamental para las generaciones venideras, hay que mencionar otra, que fue también determinante y que hay que atribuir al grupo de los helenistas. Esta aportación no solo consistió en la impresionante difusión del mensaje cristiano que llevaron a cabo, gracias a su familiaridad con las colonias judías de la diáspora, sino también en el trasvase cultural que supuso el uso de una nueva lengua y unas nuevas categorías de pensamiento. La sensibilidad intercultural de aquellos judíos de la diáspora que habían ido a Jerusalén en una actitud de búsqueda espiritual, que habían sintonizado con el mensaje de Jesús, y que más tarde vivieron la experiencia de la resurrección, dejó en el cristianismo una impronta, que ha conservado a lo largo de toda su historia y que le ha permitido hacer relevante su mensaje en situaciones muy diversas. La herencia de aquel primer mestizaje entre el mundo religioso judío y el pensamiento griego, se expresó durante las primeras generaciones cristianas en el uso de la lengua griega, en la que han llegado hasta noso-

[48] Véase Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997, pp. 145-187, y Santiago Guijarro Oporto, «La composición del evangelio de Marcos», *Salmanticensis* 53 (2006) 5-33.

tros los escritos cristianos más antiguos[49]. Esta opción fue decisiva para la implantación del naciente movimiento cristiano en el mundo del Imperio, y puso las bases para el diálogo con la cultura y con el pensamiento, iniciando así una trayectoria que ha caracterizado al cristianismo en sus épocas más luminosas.

[49] En este proceso fue decisiva la traducción de las Escrituras judías al griego; véase Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta. La Biblia griega de judíos y cristianos*, Sígueme, Salamanca 2008, pp. 99-115.

IV

La primera generación fuera de Palestina

Carlos Gil Arbiol

1. Los judíos helenistas y la diáspora

La extensión de la misión de los discípulos de Jesús fuera de Palestina se apoyó, al menos parcialmente, en una estructura previa: la diáspora judía[1]. Su origen se remonta al siglo VI a.C., cuando Nabucodonosor deportó a los líderes judíos tras la conquista de Jerusalén (cf. 2 Re 24-25; Hch 15,21). Desde entonces, los sucesivos períodos de dominación extranjera y opresión económica y religiosa fueron aumentando el número de los judíos que habitaban en otras ciudades del Mediterráneo, a la fuerza o voluntariamente, manteniendo su identidad mediante el aislamiento. Las ciudades más importantes del Mediterráneo (Roma, Alejandría, Antioquía, Éfeso, Corinto...) contaban con comunidades de judíos; la mayoría pertenecían al estrato social inferior (artesanos) y estaban prácticamente ausentes de la élite. Su relación con el entorno fue desigual dependiendo del momento y el lugar, y varió desde la convivencia pacífica y tolerante hasta la abierta hostilidad y la violencia.

El judaísmo no era un culto oficial en el Imperio romano[2]; esto no significa que fueran perseguidos, sino que, en muchos casos, eran tolerados como asociación voluntaria *(collegium)*, al igual que otros cultos no oficiales. Tuvieron, sin embargo, algunos privilegios reconocidos por su larga tradición: así, por ejemplo, Julio César y

[1] Cf. John M. G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, T&T Clark, Edimburgo 1996; Martin Hengel, *Between Jesus and Paul. Studies in the Earliest history of Christianity*, Wipf and Stock, Eugene 2003, pp. 1-29.

[2] Cf. Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 345-354.

Augusto, en el siglo I a.C., les concedieron el derecho de reunirse cuando se prohibieron los demás *collegia* en Roma; pudieron, además, ocasionalmente, no presentarse a un tribunal en sábado o no realizar el servicio militar o cobrar el impuesto del templo o vivir de acuerdo a las leyes de sus padres... Sin embargo, pocos de estos judíos tenían el privilegio de la ciudadanía romana; la inmensa mayoría, de acuerdo a situación jurídica, eran considerados *peregrini*.

Las comunidades que formaban en cada ciudad tenían originalmente la forma de *politeuma*, una fórmula jurídica similar a una mancomunidad. Con el tiempo adquirieron la forma de los *collegia*, asociaciones voluntarias más populares y flexibles. Desde muy antiguo tenían la costumbre de reunirse para leer la Ley (Torá), orar, exhortarse mutuamente y discutir sobre asuntos varios relativos a la vida de la comunidad. Los nombres con los que se designaba estas reuniones *(sinagôgê, proseuchê...)* hacen referencia, inicialmente, a la asamblea, al grupo humano; posteriormente, a partir del siglo III a.C., pasa a designar también el lugar en el que estas reuniones transcurrían. Las excavaciones arqueológicas han descubierto construcciones designadas para este fin. Las sinagogas tenían también una función pública, como algunos templos; en el Bósforo se encontró una inscripción del siglo I a.C. en la que consta la manumisión de un esclavo (CIRB 71)[3]. Los esclavos, además, podían pagar por su libertar a la sinagoga y esta garantizaba ante Dios su libertad. Los esclavos quedaban «dedicados» a la asamblea, según se desprende de esta inscripción, quizá como temerosos o adoradores de Dios[4].

Esta figura del temeroso o adorador de Dios describía en la sinagoga de la diáspora a los simpatizantes o admiradores que adoptaban un estilo de vida judío pero no eran judíos; asistían a las asambleas, eran benefactores y libertos. La condición básica era la aceptación del monoteísmo (adorar únicamente a Yahvé), de ahí su nombre. Pero no se les exigía el cumplimiento de la ley (Torá), sino una pequeña lista de exigencias que tenían como fin permitir su convivencia con los judíos sin que estos se impurificaran por su contacto; eran los llamados «mandamientos noáquicos»[5], que acudían al principio de la «ley natural», una especie de ética universal que

[3] Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 111-121.

[4] Cf. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 80-91 y 99-116.

[5] Cf. Gn 9,1-11; Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 56a; Tosefta, *Avodah Zarah* 8,4.

constaba de seis prohibiciones (blasfemia, idolatría, adulterio/impureza, derramamiento de sangre, robo y consumo de carne viva) y un mandamiento (administrar justicia).

Estos temerosos de Dios llegaron a ser un colectivo amplio e influyente, de modo que se convirtió en el mejor vínculo que las comunidades judías de la diáspora tenía con su entorno. En la conocida columna de Afrodisias, del siglo III a.C., encontrada en la excavación de una sinagoga de esta ciudad, aparece una lista de personas relacionadas con la sinagoga[6]. En primer lugar se menciona el consejo al que pertenecen 55 nombres de judíos y 52 nombres de temerosos de Dios (9 de ellos concejales de la ciudad de Afrodisias). La mayoría de los judíos mencionados son artesanos, mientras que, en general, los temerosos ostentan una posición social más elevada. Además, la primera persona nombrada en la lista del consejo es una mujer que ostenta el título de patrona *(prostatês)*. Flavio Josefo, por su parte, confirma la influencia de este colectivo de temerosos (Flavio Josefo, *Bell.* 2,259-261). Las razones de esta atracción no serían exclusivamente religiosas; por una parte, es probable que el monoteísmo sin imágenes (anicónico) resultara sencillo y claro frente al creciente número de ofertas religiosas confusas; además, el judaísmo tenía una elevada y clara moralidad que ofrecía una cierta seguridad personal. Sin embargo, no se puede descartar que algunos temerosos se ganaran este título como benefactores de las comunidades judías, consecuencia de su interés por granjearse una base social más amplia, o que otros lo hicieran para beneficiarse de sus redes de ayuda o por ciertas ventajas sociales o políticas[7].

La lejanía de Palestina y la relación con su entorno cultural exigieron un enorme esfuerzo por adaptar el pensamiento judío, centrado en el templo, a una situación caracterizada precisamente por su ausencia. El culto sacrificial era imposible; se vivía en «destierro» (y, desde este punto de vista, en desgracia). Los preceptos rituales, centrados en los sacrificios del templo se espiritualizaron y moralizaron; así, mientras que en Jerusalén el culto ofrecía el vehículo fundamental para una vida religiosa, en la diáspora se desarrolló una re-

[6] Cf. John D. Crossan y Jonathan L. Reed, *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 29-93.

[7] La atracción del judaísmo se explica por un conjunto complejo de motivos; cf. Judith Lieu, *Neither Jew Nor Greek?: Constructing Early Christianity*, T&T Clark, Londres ²2005, pp. 31-47.

ligiosidad legal que sustituía (parcial y temporalmente) la función cultual del templo. La Torá se jerarquizó, colocando en lo más alto los mandamientos (decálogo); de este modo la vida tenía como centro no el sacrificio del templo, sino la fidelidad moral a la alianza. Esto no significaba un menoscabo del valor del templo, sino más bien lo contrario. Su ausencia y lejanía estimulaba un anhelo por la presencia de Yahvé que justificaba el impuesto anual que enviaban al templo y que movía a muchos a viajar a Jerusalén. Sin embargo, no todos podían permitirse lo primero y menos, lo segundo. Esto hizo que se desarrollara paulatinamente una reinterpretación del sacrificio, como refleja Filón de Alejandría (*De spec. leg.* I,66.275): la ofrenda verdadera es la «ofrenda aromática»; el verdadero templo es el «alma espiritual» y el verdadero sacerdote es el «hombre». Este culto puro y espiritual, sin sacerdotes ni sacrificio, fue desplazando el valor del culto con víctimas animales. Probablemente, no todos los judíos de la diáspora compartían esta visión, pero la obra de Filón refleja, al menos, una pluralidad de pensamiento y, quizá, un conflicto sobre el valor del templo en el judaísmo[8].

Los que podían, como hemos dicho, viajaban a Jerusalén y, algunos de ellos, se quedaban a terminar sus días. Eran los más acomodados social y económicamente, y también los que valoraban con más aprecio el templo; venían de ciudades en las que sus compatriotas judíos quizá no lo hacían tanto, de modo que se distinguían por su vinculación y estima de los sacrificios. Probablemente, además, la creciente expectación mesiánica influyó en este último viaje de su vida, para ser enterrados al morir en el Valle de Josafat (actual torrente Cedrón) y ser los primeros en resucitar con la llegada del Mesías. A pesar de esto, no eran vistos con buenos ojos por los demás judíos nativos de Jerusalén, puesto que, además de hablar la lengua de los paganos, habían vivido entre ellos, contaminándose de sus costumbres paganas. Estas dos razones los llevaron a tener sus propias sinagogas en Jerusalén, como queda claro en el libro de los Hechos (Hch 6,9).

Esto hizo que los judíos helenistas venidos de las ciudades de la diáspora a Jerusalén estuvieran en una situación ambigua que se

[8] Junto a este esfuerzo de relectura de las tradiciones cultuales, el judaísmo de la diáspora se vio influido por el contexto filosófico y desarrolló el pensamiento sapiencial. La sabiduría *(hoqmah, sofia)*, valor supremo, se puso en relación con Yahvé y se elaboró una teología que la hacía partícipe de la acción creadora, benefactora y protectora de Dios (Job 28,20-27; Pr 8,23-31; Si 1,6-10; 24,3-23; Sab 7,24-8,1...); cf. George W. E. Nickelsburg, *Ancient Judaism and Christian origins: diversity, continuity, and transformation*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

complicó cuando algunos de ellos conocieron el evangelio, como hemos visto en el capítulo anterior. Según el relato de Lucas (Hch 2,5ss), esto pudo ocurrir como una experiencia extática que trascendió las diferencias lingüísticas. Sea como fuere, el caso es que algunos de estos judíos helenistas creyeron en Jesús como el Mesías esperado y se convirtieron en un grupo de creyentes en Jesús. Su situación no mejoró sino al revés, se complicó enormemente. Ahora, su fe en Cristo, que planteaba, como vamos a ver, un cuestionamiento del valor del templo, les llevó a un serio conflicto con sus compatriotas judíos helenistas venidos de la diáspora, especialmente sensibles con todo lo referente al templo. Este conflicto desencadenó una hostilidad que terminó con la lapidación de Esteban por blasfemo contra el templo y la dispersión de los helenistas creyentes en Jesús hacia la costa y hacia el norte (cf. Hch 7,2-60). Una de las ciudades donde recalaron, la más importante, fue Antioquía[9].

2. La comunidad de Antioquía

La llegada a Antioquía de estos judíos helenistas creyentes en Cristo y su convivencia con los demás judíos no debió resultar fácil[10]. Era la tercera ciudad más importante del Imperio en este momento (siglo I d.C.), con una población judía numerosa, quizá algunos de ellos acomodados[11]. Aunque Flavio Josefo menciona que poseían ciertos privilegios e influencia, los datos de este período apuntan más bien a una situación de tensa calma con momentos de gran hostilidad y violencia por parte de los habitantes paganos de la ciudad hacia los judíos (algunos provocados por judíos o descendientes). Como en las demás ciudades del Mediterráneo, en Antioquía tenían sinagogas en las que se reunían periódicamente; a estas acudieron los helenistas creyentes en Cristo provenientes de Jerusalén. Sin embargo, pronto se van a hacer notar las diferencias entre

[9] Cf. Karl Löning, «The circle of Stephen and its mission», en Jürgen Becker (ed.), *Christian Beginnings*, John Knox Press, Louisville 1993, pp. 104-130; Peder Borgen, *Early christianity and hellenistic judaism*, T&T Clark, Edimburgo 1996; Christopher. Rowland, *Christian origins: an account of the setting and character of the most important Messianic sect of Judaism*, SPCK, Londres 1997.

[10] Cf. François Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2000, pp. 50-56, 104-140, 159 y 188; Jürgen Becker, *Pablo el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996, c. 5; L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 111-121.

[11] Cf. Flavio Josefo, *Ant.* 12,119ss; *Bell.* 7,45.

ambos grupos de judíos, repitiéndose en cierto modo la situación que acabamos de ver en Jerusalén, debido a su peculiar forma de pensar y de vivir[12]. Según el evangelista Lucas, «en Antioquía fue donde, por primera vez, los discípulos recibieron el nombre de cristianos *(christianoi)*» (Hch 11,26)[13]. Esta mención, aunque probablemente pertenece a un momento posterior, nos da una idea de lo que está ocurriendo en las sinagogas de esta ciudad a finales de los años 30: para los paganos observadores debía resultar claro que aquel grupo, originalmente integrado en la sinagoga judía, tenía unos rasgos propios que no encajaban con su imagen de los judíos y utilizaron otro nombre. Es probable que esta situación se diera cuando el grueso de integrantes de ese grupo de creyentes en Cristo ya no fuera de origen judío, sino pagano. Esta situación, que parece la más probable para explicar el nacimiento del nombre griego *christianos*, refleja la realidad de un grupo que ha incorporado a no judíos. ¿Cómo se explica este paso de gigante?

Para que este grupo cambiara su constitución étnica se dieron dos circunstancias en mutua relación: una reflexión teológica que justificó tal cambio y una serie de experiencias de carácter extático que mostraron la legitimidad del cambio. Esta segunda queda descrita en el capítulo 10 de los Hechos de los Apóstoles; Lucas dice que los circuncisos «quedaron atónitos al ver que el don del Espíritu Santo había sido derramado también sobre los gentiles, pues les oían hablar en lenguas y glorificar a Dios» (Hch 10,45-46). Esta descripción recuerda el acontecimiento de Pentecostés que narra Lucas en Hch 2,1-13; igual que ahí, en Hch 10,45-46 se legitima la fe de los no judíos y su bautismo por la acción del Espíritu Santo, identificando y explicando así unas experiencias que nosotros llamaríamos estados alterados de conciencia. En cualquier caso y sea como fuere, la realidad confirmó que los creyentes en Cristo no judíos habían llegado a creer, no por ser judíos, sino independientemente de su pertenencia étnica o religiosa: el Espíritu de Dios actuaba con independencia de la ley y suscitaba la adhesión a Cristo. Los signos de esta actuación que provocaban comportamientos extáticos eran, por ejemplo, hablar en lenguas, sueños, curaciones, exorcismos, proclamaciones de fe... (cf. Hch 2,1ss; 10,45ss; etc.). La

[12] Cf. Frederick W. Norris, «Antioch», *ABD* vol. 1, 265-269.

[13] Cf. Joachim Jeremias, «El estudio sobre el problema de las fuentes de los Hechos de los Apóstoles», en íd., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981, pp. 153-170.

explicación y justificación teológica de este hecho, la primera de las dos circunstancias mencionadas, resultó un poco más complicada.

a. *La cristología de los* christianoi

Esta reflexión teológica basa su desarrollo en la interpretación de la muerte de Jesús, punto de arranque de la cristología (que es la reflexión sobre la identidad de Jesús a partir de una visión completa del acontecimiento histórico que abarca su vida, muerte y resurrección)[14]. Esa interpretación no fue unívoca en los inicios del cristianismo, sino plural y múltiple, como se desprende de los diferentes textos del Nuevo Testamento. Aun a riesgo de ser excesivamente restrictivos, podemos resumir estas interpretaciones en tres; la primera utiliza el modelo del Justo sufriente (cf. Sal 22; 69) para explicar la muerte de Jesús como aquella muerte injusta que Dios reivindica glorificando a Jesús (el Justo), mostrando su inocencia e identidad. La segunda recurre a la tradición deuteronomista que permitía comprender la muerte de Jesús en la línea de aquellos profetas enviados por Dios, pero perseguidos y rechazados por el pueblo (cf. 1 Tes 2,15; Lc 11,49; Mc 12,1-12; Mt 22,6). La tercera interpretación subraya el carácter liberador de la muerte de Jesús, interpretándola a la luz de la liturgia judía de la expiación (cf. Lv 16) por medio de la cual Dios perdonaba los pecados del pueblo (cf. 1 Cor 15,3-5; Rom 3,24-26). Mientras las dos primeras explicaciones tienen su centro en el acontecimiento de la resurrección para sostener el sentido de la muerte de Jesús (la resurrección explica la muerte), la tercera tiene más sentido en sí misma y la resurrección confirma la reconciliación acontecida. Las tres, en cualquier caso, encontrarán apoyo en algunos dichos y hechos del Jesús histórico.

La interpretación predominante en este grupo de paganos y judíos helenistas creyentes en Jesús (que llamamos *christianoi* aunque, como hemos dicho, el término aparece con claridad más tarde, quizá en el último tercio del siglo I) es la expiatoria, según la cual, la muerte de Jesús ejerció de hecho una función reparadora o compensadora por la que los pecados del pueblo quedaban borrados, igual que ocurría con el rito del Día de la Expiación *(Yon Kippur)*: «Tomando luego la sangre del novillo, rociará con su dedo el lado oriental del propiciatorio, y con su dedo hará siete aspersiones de sangre

[14] Cf. Ludger Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999, pp. 165-214, 221-302 y 489-503.

delante del propiciatorio. Después inmolará el macho cabrío como sacrificio por el pecado del pueblo y llevará su sangre detrás del velo, haciendo con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: rociará el propiciatorio y su parte anterior» (Lv 16,14s). Esta interpretación de la muerte de Jesús es transmitida por Pablo en numerosos textos (1 Cor 15,3-5; Rom 3,24-26; 4,24-25; 8,32...), ya que él la hereda de los *christianoi* de Antioquía, aunque él aportará una particular visión desarrollando esta interpretación, como veremos más adelante.

Hay tres características muy significativas en esta interpretación helenista de la muerte de Jesús, tal como se desarrolla en Antioquía. En primer lugar, la importancia que tiene la muerte de Jesús en la teología antioquena es mayor que en otras tradiciones, en las que se subraya más el peso de la resurrección (como en Hch 2,23ss; 3,14; 4,10; etc.). No es que en Antioquía no tuviera relevancia, sino que el desarrollo de la cristología parece darse fundamentalmente a partir de una pregunta sobre el sentido de la muerte de Jesús tras el acontecimiento de la resurrección (que confirma para ellos el sentido expiatorio de la muerte: 1 Cor 15,3-4). En segundo lugar, los textos que podemos identificar como procedentes de la tradición antioquena se centran casi exclusivamente en la interpretación expiatoria que hemos presentado, subrayando el carácter violento y sangriento de la muerte de Jesús: es su sangre la que justifica (Rom 3,25), por medio de la cual Dios cumple sus promesas (1 Cor 15,3-4: «según las escrituras», de acuerdo a textos como Is 52-53 y Sal 22) y firma una nueva alianza (1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Lc 22,20) para renovar al pueblo (2 Cor 5,17); sin embargo estas dos últimas características pueden estar únicamente apuntadas y ser desarrolladas después por Pablo (véase más abajo). En tercer lugar, la muerte violenta de Jesús en la cruz, como acontecimiento público, es comprendida como una exhibición por la que Dios muestra el modo en que acontece la expiación: no por medio de un sacrificio que alguien realiza para sí mismo o para otros en el templo, sino como un regalo por parte de Dios para todos los que lo acepten, independientemente de su origen étnico (Rom 3,23-26; 8,32)[15].

A la pregunta por el sentido de la muerte de Jesús a partir de la resurrección, tal como la hicieron los *christianoi* de Antioquía, siguió

[15] Cf. Stephen A. Cummins, *Paul and the crucified Christ in Antioch: Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2* (SNTS SS 114), Cambridge University Press, Cambridge 2001.

la pregunta por la identidad de Jesús; si su muerte había tenido un sentido expiatorio, ¿quién es aquel que murió así, con ese objetivo? El intento de responder a esta pregunta inició el particular desarrollo de la cristología de estos *christianoi* de Antioquía. Otras tradiciones, como la judeocristiana de Jerusalén (recogida en textos como: Rom 1,3-4; Hch 2,33; 5,31) utilizaron las tradiciones mesiánicas para identificar a Jesús con el Mesías (o Hijo del hombre) exaltado a la derecha de Dios por medio de la resurrección; la tradición helenística de Antioquía utiliza, además, otros modelos culturales (predominantes en la diáspora) e identifica a Jesús con la Sabiduría enviada por Dios a los hombres (Gal 4,4; cf. Sab 9,11-17). Esta fórmula de envío permitió desarrollar la idea de la preexistencia y la identificación de Jesús como Hijo de Dios, de acuerdo a la tradición sapiencial judeo-helenista. Esta situación planteó enseguida la insuficiencia de los nombres con los que hasta entonces se habían dirigido hacia Jesús («Hijo del hombre» o «Mesías» en Jerusalén, «Sabiduría», «Logos» o «Hijo» en Antioquía), y permitió darle a la invocación aramea *Marana Tha* un sentido cristológico pasando a aplicarse el título de «Señor» al Crucificado (cf. 1 Cor 16,22). Este desarrollo vino propiciado, probablemente, por la lectura cristológica del salmo 110 («Oráculo del Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra, hasta que yo haga de tus enemigos estrado de tus pies», Sal 110,1), donde Dios mismo concede al Resucitado el título de Señor (el mismo que posee Yahvé). Este título también era utilizado en ambientes paganos, en Antioquía por ejemplo, para referirse a los dioses; de modo que este título aplicado a Jesús podría reflejar el intento de presentar la identidad de Jesús, «el Señor», frente a todas las demás divinidades paganas. Sin embargo, no constituía una identificación total con Yahvé, como se desprende de la aclaración paulina de 1 Cor 8,6. Por tanto, parece plausible pensar que la exaltación de Jesús por Dios tras la resurrección propició en la tradición jerosolimitana el inicio del culto a Jesús como «Hijo del hombre» o «Cristo», que se desarrolló en la tradición helenista antioquena hacia el señorío («Jesús es Señor»: Flp 2,11) de acuerdo a la identificación de Jesús con la Sabiduría y su preexistencia y a la relevancia de esta invocación y título en el entorno pagano.

Las consecuencias de esta reflexión cristológica no fueron inocuas[16]. En primer lugar, si la muerte de Jesús había tenido un senti-

[16] Cf. Martin Hengel, *Studies in Early Christology*, T&T Clark International, Londres ²2004.

do expiatorio, ¿qué función tenían ahora los sacrificios y el templo, cuya misión había sido expiar los pecados del pueblo? (esta pregunta, en Jerusalén, fue la chispa que había encendido la hostilidad contra este grupo y que terminó con la muerte de Esteban y la dispersión del grupo). En segundo lugar, si la cruz de Jesús la había exhibido Dios mismo como revelación de su voluntad y de su misericordia, ¿qué sentido tenía ahora la ley, la Torá, cuya misión había sido mostrar la voluntad de Dios y conducirles hacia él? En tercer lugar, si la muerte de Jesús, el Señor, resultaba ser el acontecimiento determinante de la historia, comenzaba una nueva era escatológica, marcada por la pertenencia a la comunidad de los elegidos. En cuarto lugar, si la función del templo y la ley había sido cumplida por la muerte de Jesús, ¿qué función tenían los preceptos rituales mediante los que se separaba a judíos de paganos? ¿Qué impedía que entraran en la comunidad de los elegidos los paganos quienes no habían pertenecido al pueblo elegido hasta ahora?

De este modo se legitimó teológicamente lo que quizá se estaba experimentando ya de modo carismático: que Dios había decidido trascender las fronteras étnicas de Israel para mostrar su misericordia. La misión a los paganos y la incorporación de estos a la comunidad de los *christianoi* fue un éxito y pronto su número igualó o superó al de judíos. Es en estas circunstancias en las que se puede entender el nombre de «cristianos» (Hch 11,23) [17].

b. *Problemas sociales en Antioquía*

Varios datos que aporta Lucas en los Hechos de los Apóstoles han sido reconocidos por los investigadores como datos históricos sobre esta comunidad [18]: 1) como ya hemos dicho, algunos de los expulsados de Jerusalén recalaron en Antioquía y anunciaron su propio mensaje entre las comunidades de judíos, ampliándose a los que hemos llamado «temerosos de Dios» (Hch 11,19-21); 2) Bernabé aparece como líder de esta comunidad (Hch 13,1) y es él quien reclutará a Pablo para ampliar la misión a los paganos (Hch 11,25); 3)

[17] Cf. Larry Hurtado, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008, pp. 105-186.

[18] Cf. Wayne A. Meeks y Robert Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Scholars Press SBL, Missoula 1978; Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament cradles of Catholic Christianity*, Chapman, Londres 1983.

el crecimiento de esta comunidad fue rápido, debido, sobre todo, al éxito de la misión entre los temerosos de Dios y los paganos, lo que devino en una diferenciación sociológica respecto al judaísmo (Hch 11,26: *christianoi*); y 4) desarrollaron un nuevo sentido del bautismo al constituirse en el signo de incorporación a la comunidad de los elegidos sin necesidad de circuncisión (Hch 10,47-48).

Esta situación (la presencia de judíos y paganos en la misma comunidad de mesa) planteó un doble conflicto: intracristiano e intrajudío. Por una parte, obligó a los creyentes de origen judío a tomarse en serio las consecuencias sociológicas del desarrollo cristológico: al compartir la mesa con paganos quedaban continuamente impurificados, lo que les obligaba a relativizar de hecho las normas de pureza ritual y a poner su pertenencia al grupo de cristianos por encima de su pertenencia al judaísmo (Hch 10,28; 11,1-3; *José y Asenet* 8; *Carta de Aristeas* 139-142.182-183)[19]. Y por otra parte, como frecuentaban las mismas sinagogas que los judíos helenistas, la llegada masiva de paganos atraía la impureza para todos los judíos, lo que les exigió buscar sus propios lugares de reunión relativamente pronto[20]. Mientras que la separación de la Sinagoga fue resolviendo parcialmente el segundo conflicto, el primero, sin embargo, prolongó su solución durante mucho tiempo, en parte porque se vieron implicadas otras comunidades, como la de Jerusalén. Lucas, en su relato, dice que algunos de Judea fueron a Antioquía a pedir la circuncisión para los paganos (Hch 15,1-2). Esta explicación, plausible, refleja la existencia de problemas teológicos y sociológicos por la nueva configuración de los creyentes de Antioquía: 1) ¿Puede el judeocristianismo basarse solo en la fe en Cristo?, 2) ¿Puede ser la comunidad de Antioquía reconocida como igual por Jerusalén?, 3) ¿Hay que circuncidar a los paganos creyentes?, y 4) ¿Quién y cómo ejerce la autoridad en el conjunto de comunidades de cristianos? Para resolver estas cuestiones se convocó una reunión en Jerusalén[21].

[19] Cf. James D. G. Dunn, *The partings of the ways. Between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, SCM, Londres 1991; Daniel Boyarin, *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2004.

[20] Cf. Magnus Zetterholm, *The formation of Christianity in Antioch: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*, Routledge, Londres 2004; Judith Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing early Christianity*, T&T Clark, Londres ²2005.

[21] Cf. Markus Bockmuehl, «Antioch and James the Just», en Bruce D. Chilton y Craig A. Evans, *James the Just and Christian origins* (Novum Testamentum. Supplements 98), Brill, Leiden 1999, pp. 155-198.

c. *La asamblea de Jerusalén*

Las dos fuentes que abordan este conflicto tienen algunas diferencias significativas, porque cada una de ellas está al servicio de intereses diferentes: Hch 15,1-29 y Gal 2,1-10. La primera ofrece una visión pacificadora y distante en el tiempo, reúne en un único relato los sucesos de la reunión de Jerusalén y los posteriores de Antioquía, presenta a Pedro asumiendo el rol de Pablo y a Santiago como conciliador. La segunda es una visión polémica y apologética de los sucesos, no es una presentación estrictamente cronológica de los hechos y su objetivo es convencer a los destinatarios de la carta (gálatas) de la ineficacia de la circuncisión. Esto explica algunas de las diferencias más significativas entre ambas fuentes cuando refieren lo acontecido en la asamblea. Por tanto, no es fácil reconstruir a partir de ellas los acontecimientos ni los argumentos de cada parte. Sin embargo, teniendo en cuenta el desarrollo posterior y los textos de estas dos tradiciones podemos suponer las líneas de fuerza de cada postura.

Los de Jerusalén subrayaban la vigencia de las promesas de Dios, la alianza (la ley) y la validez del carácter étnico del pueblo receptor de la alianza. Solo es pueblo elegido el pueblo judío porque Dios no ha fallado ni se ha echado atrás (cf. Rom 9,6.14; 11,1) de modo que el pagano solo puede ser heredero de esas promesa incorporándose (mediante la circuncisión) al pueblo elegido; lo mismo se aplica a cualquier creyente en Cristo; su condición de creyente no le exime del cumplimiento de la ley, porque Cristo no iguala a judíos y paganos, sino que exige a los creyentes en Él una mayor radicalidad (cf. Mt 5,21-48), ser el verdadero Israel; Cristo, por tanto, no anula la ley y el bautismo no sustituye la circuncisión. Por su parte, los de Antioquía, más que discutir las razones teológicas esgrimidas por los de Jerusalén, parece que apelaron a los resultados de su misión a los paganos (cf. Hch 15,7-12). Así, mostraron que Dios no hace favoritismos con los judíos puesto que suscita la fe mediante el anuncio del evangelio (cf. Rom 10,14-17); que la fuerza de este anuncio provoca la fe en Cristo independientemente de la condición étnica o legal del creyente; que el Espíritu de Dios demuestra actuar con libertad más allá de sus propias expectativas (cf. Hch 10,44-48); que el mismo Cristo es un ejemplo de que la ley ya no tiene plena vigencia puesto que declara maldito (cf. Dt 21,22-23; Gal 3,13) al mismo Crucificado, luego ha sido ya superada por el acontecimiento de la cruz que es una llamada universal. En esta breve presenta-

ción de las supuestas posiciones de cada grupo se percibe el alcance del tema y las razones de ambos, así como la dificultad de que cualquiera de las dos partes impusiera con facilidad su visión a la otra; los diálogos debieron ser arduos y largos (Hch 15,7).

Parece que la asamblea transcurrió en dos momentos: una reunión general con resultados contrarios a la postura de Antioquía y, en segundo lugar, diálogos entre los delegados de una y otra comunidad que concluyeron con una especie de acuerdo de mínimos. A juzgar por los acontecimientos posteriores, únicamente se acordó no imponer la circuncisión a los creyentes paganos, el tercero de los problemas planteados. Pero el mismo hecho del acuerdo refleja, además, un mutuo reconocimiento que supuso un enorme avance tácito: fue aceptada la misión a los paganos, es decir, anunciarles el evangelio e incorporarlos en la comunidad de los creyentes; la misión de Pablo era aceptada al mismo nivel que la de Pedro, aceptando mutuamente una división de los ámbitos de misión: Pablo a los gentiles, Pedro a los judíos (cf. Gal 2,9). El cuarto problema se resolvió parcialmente: el hecho de que la reunión se celebrase en Jerusalén (no en Antioquía, donde se había producido el conflicto) refleja que aquella era reconocida por Antioquía como comunidad con autoridad. Pero, ¿por qué Jerusalén interviene en este caso? ¿Es un signo de que existía conciencia de pertenecer a una federación *(politeuma)* propia independiente de la formada por los judíos de la diáspora? ¿Cómo afectaba a la vida de la comunidad de Antioquía la visión de su situación que tenían los de Jerusalén y viceversa? ¿Tenía Santiago autoridad reconocida en Antioquía y, si es así, en base a qué? Son preguntas muy difíciles de responder pero que muestran líneas de investigación iniciadas[22].

Por otra parte, los dos primeros problemas, relacionados más directamente con la identidad del nuevo grupo (su relación con el judaísmo y la Sinagoga, su propio universo simbólico, el desarrollo de su fe y los modos de convivencia interna), quedaron sin resolver todavía durante algunos años; esto llevó en poco tiempo a un segundo conflicto inevitable, que veremos enseguida. El acuerdo entre dirigentes (no exigir la circuncisión a los creyentes paganos) en vez de en asamblea, refleja, probablemente, la imposibilidad de resolver los pro-

[22] Cf. Markus Bockmuehl, «Antioch and James the Just», en Bruce D. Chilton y Craig A. Evans, *James the Just and Christian origins* (Novum Testamentum. Supplements 98), Brill, Leiden 1999, pp. 155-198.

blemas teológicos y sociológicos de fondo más allá del acuerdo de la no circuncisión. Esto hizo que no se pudiera adoptar ninguna medida adicional para garantizar la comensalidad abierta en Antioquía tras la asamblea de Jerusalén. Los problemas que para algunos creyentes más vinculados a las tradiciones judías habían provocado las prácticas de Antioquía no tardaron en salir de nuevo a la luz provocando un nuevo conflicto que requirió una nueva estrategia de solución[23].

d. *El conflicto de Antioquía*

De acuerdo con la probable sucesión de acontecimientos que presenta Pablo en Gal 2,1-14, tras aquel acuerdo de mínimos referido, en Antioquía siguieron practicando la misma estrategia misionera y la misma costumbre ya iniciada de sentar en la misma mesa a judíos y paganos. Incluso cuando Pedro viaja de Jerusalén a Antioquía, parece que aceptó la comensalidad y unidad de mesa, ratificando, tácitamente, el acuerdo alcanzado en la asamblea; Pedro «comía en compañía de los gentiles» (cf. Gal 2,11-12).

Una de las preguntas que probablemente no se podrán responder nunca, pero que no deja de suscitar interés, es el motivo de este viaje de Pedro; ¿quería comprobar por sí mismo este nuevo modo de ser creyentes? ¿Quería verificar in situ las razones prácticas (la extensión del evangelio más allá de la ley) que habían argumentado los de Antioquía en la asamblea? ¿Quería ratificar con su presencia el apoyo a la misión y la nueva identidad de los creyentes que defendían en Antioquía? Sea cual sea la respuesta a estas preguntas, el hecho que menciona Pablo inmediatamente después del viaje de Pedro a Antioquía es que unos «de parte de Santiago» le hicieron a Pedro cambiar de actitud «por miedo» (Gal 2,12-13). Se ha planteado que estos datos reflejan un hito en el proceso de transformación de las estructuras de gobierno y liderazgo en el cristianismo primitivo[24]. Hasta este momento, Pedro, Santiago y Juan habían sido los «notables», las «columnas de Jerusalén» (Gal 2,6.9), una forma de liderazgo como si fuera un triunvirato; Pablo, Bernabé y Tito, estrecharon la mano de estos tres en el acuerdo de la asamblea de Jerusalén. ¿Significa la marcha de Pedro que este

[23] Cf. Enrique Mena, *«También a los griegos» (Hch 11,20): factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria*, Publicaciones Univ. Pontificia, Salamanca 2007.

[24] Cf. Karl Löning, «The Circle of Stephen and its Mission», en Jürgen Becker (ed.), *Christian beginnings*, John Knox Press, Louisville 1993, pp. 104-130.

modo colegiado de gobierno había llegado a su fin? El «miedo» de Pedro a los «de parte de Santiago», ¿supone un mayor liderazgo de este por encima de los demás? ¿Estamos ante una evolución del modelo de *triunvirato* colegiado al de *califato* monárquico? ¿Había logrado más apoyos el grupo de los «antiguos fariseos», los «falsos hermanos» que exigían la circuncisión de los paganos? ¿Supone un rechazo generalizado de los acuerdos privados a los que llegaron los dirigentes de ambas comunidades? ¿Apunta el dato hacia una radicalización de las posturas «judaizantes» en el seno de la comunidad de Jerusalén?

En cualquier caso, parece que «los de parte de Santiago» influyeron de tal modo en la comunidad de Antioquía que lograron que hasta Pedro y Bernabé (abanderado de la misión a los paganos) volvieran a la separación de mesas entre judíos y paganos. A juzgar por el efecto, la petición de estos delegados de Jerusalén, exigió a los judíos de Antioquía el cumplimiento de los preceptos de pureza ritual («judaizar», Gal 2,14) de modo que les obligaba a separarse de los paganos, dividiendo la comunidad en dos. Estrictamente hablado, no había una contradicción con los acuerdos de Jerusalén, puesto que allí únicamente se aceptó la misión a los paganos y la no exigencia de circuncisión; nada se había resuelto respecto a cómo crear condiciones de convivencia entre unos y otros, como hemos dicho. Esta situación refleja aquel vacío. Así, esta exigencia a los judíos de cumplir los preceptos rituales obligaba a los paganos a una decisión: si querían recuperar la unidad de la comunidad debían circuncidarse; de otro modo la comunidad seguiría dividida. La lectura que Pablo hizo de esta situación es clara y crítica: supone un claro retroceso de lo avanzado en la asamblea («Cristo habría muerto en vano», Gal 2,21). Su postura fue de abierto enfrentamiento (con Pedro y con Bernabé, cf. Gal 2,11; Hch 15,36-40): si se exigía a los judíos cumplir la ley, se obligaba tácitamente a los paganos a circuncidarse para poder mantener la comunidad unida, lo que contradecía los acuerdos de Jerusalén de un reconocimiento de la misión a los paganos. El hecho, por tanto, pone de manifiesto el vacío de mecanismos de convivencia entre diferentes.

A juicio de la mayoría de los exégetas, como hemos dicho antes, lo que Lucas presenta como el resultado de la asamblea de Jerusalén (cf. Hch 15,23-29) fue, probablemente, el intento de mediación que articularon para resolver este conflicto en Antioquía. Esta tentativa de solución recuperaba aquella antigua fórmula de la

que hemos hablado más arriba: los «mandamientos noáquicos». De este modo, los que seguían estas normas entraban a formar parte de los hijos de Noé, miembros de la primera alianza de Dios (cf. Gn 9,1-11) y así miembros de la sinagoga y herederos también del mundo venidero. Esta propuesta de conciliación pretendía recoger reivindicaciones de ambas partes: de unos tomaba la convicción de no exigir la circuncisión y de otros la necesidad de mantener una vinculación con la ley, si bien no podían ser los 613 preceptos (cf. Talmud de Babilonia, *Makkot* 23b; *Yebamot* 47b) ya que la circuncisión quedaba excluida. Este intento de mediación, quizá liderado por Pedro, tradicionalmente representante de una corriente de conciliación en el cristianismo primitivo, pudo ser aceptado mayoritariamente en Antioquía como solución de compromiso; de este modo se establecían las bases de un modelo de convivencia entre judíos y paganos en la comunidad de creyentes en Cristo. Sin embargo, esta aceptación coincide, de acuerdo con las dos fuentes que lo reflejan, con la marcha de Pablo de Antioquía y, además, con el testimonio de Pablo en la carta a los gálatas de la imposibilidad de aceptar ningún precepto de la ley como condición para la pertenencia al nuevo Israel de Dios. Muy probablemente Pablo no aceptó ese intento de mediación en coherencia con las razones teológicas que habían desarrollado los de Antioquía y que él había asumido a partir de la interpretación de la muerte y resurrección de Jesús: que el único modo de entrar en el pueblo elegido era, a partir de Cristo, creer que él había ganado para todos sin excepción (judíos y paganos) ese derecho y, por lo tanto, nada podía imponerse a nadie por ganarlo. Pablo inicia, a partir de este momento, su misión independiente, marcada por el deseo de «no construir sobre cimientos puestos por otros» (cf. Rom 15,20) para poder desarrollar sin oposición el proyecto mesiánico nacido de su experiencia vocacional en Damasco.

3. El carisma de Pablo

¿En qué consistió, entonces, aquella experiencia de Damasco? ¿Qué ocurrió? y, lo que es más importante, ¿qué significado tuvo para Pablo aquella experiencia vocacional que desencadenó una misión sin precedentes y el desarrollo de la tradición pagano-cristiana? Debemos, pues, remontarnos unos quince o veinte años respecto a los acontecimientos que hemos narrado en el punto anterior para poder comprender con más profundidad por qué Pablo

no acepta la propuesta de mediación en Antioquía e inicia su misión independiente[25].

a. *El origen de su carisma: la vocación*

Los textos que nos refieren los hechos, de modo más o menos directo, provienen de dos fuentes: una de origen helenista (Hch 9,1-22; 22,3-21; 26,9-20; 1 Tim 1,12-16) y otra del mismo Pablo (1 Cor 15,8; Gal 1,15-17; Flp 3,7-12); otros textos se refieren al acontecimiento de modo más o menos indirecto y recurriremos a ellos más adelante, puesto que tienen más valor del que generalmente se les concede[26].

La primera de las fuentes (Hch 9,1-22 y sus paralelos Hch 22,3-21; 26,9-20; 1 Tim 1,12-16) ha sido elaborada no para describir el acontecimiento, sino para transmitir un contenido teológico, por lo que los datos que aporta no son seguros históricamente[27]. Sí lo es, no obstante, la referencia al camino de Damasco y al encuentro con los helenistas creyentes en Cristo de esta ciudad, puesto que son datos que no están al servicio del interés teológico y son confirmados por las fuentes paulinas. La segunda de las fuentes (1 Cor 15,8; Gal 1,15-17; Flp 3,7-12) tienen sus propios problemas ya que cada una de las cartas está al servicio de unos intereses apologéticos y teológicos; sin embargo, coinciden en centrar la cuestión en la identidad del Crucificado. Esto no quiere decir que no podamos recurrir a estos textos para conocer el acontecimiento histórico de la vocación de Pablo, ni que no podamos obtener datos históricos de ellos, sino que debemos colocarlos y leerlos en el entramado de condiciones históricas en que ocurrió su vocación, esto es, en el enfrentamiento que tuvo lugar en Damasco entre el fariseo Pablo y los creyentes en Cristo de la comunidad helenista de esta ciudad. Vamos por ello a presentar brevemente las características de ambos interlocutores: las del fariseísmo y las de los creyentes

[25] Cf. Carlos Gil, «Del estigma de Jesús al carisma de Pablo», en Jesús Campos y Víctor Pastor (eds.), *Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas: Actas del II Congreso Internacional organizado por la Asociación Bíblica Española*, ABE, Zamora 2004, pp. 470-476.

[26] Cf. Jürgen Becker, *Pablo el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996, pp. 51-107; L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 185-202.

[27] Cf. Bruce J. Malina y Jerome H. Neyrey, *Portraits of Paul. An archaeology of ancient personality*, John Knox Press, Louisville 1996.

de Damasco. De este modo podremos entender el significado del acontecimiento histórico[28].

El «fariseísmo» de Pablo

Los llamados fariseos *(perushim)* eran una secta *(hairesis)* o partido judío cuyo origen se remonta probablemente al siglo II a.C.[29] Su objetivo era la recuperación de la identidad judía mediante el enraizamiento de la vida en las tradiciones de los mayores, el rigor en la aplicación de la Torá y, sobre todo, la recuperación de la espiritualidad y religiosidad tradicional. En este movimiento no organizado tuvieron su origen varias de las sectas o partidos que serán bastante populares en tiempo de Jesús y de Pablo: los fariseos y los esenios, por ejemplo. Los fariseos fueron un conjunto plural de grupos fundamentalmente laicos con un objetivo prioritario: la renovación de la alianza por medio del cumplimiento de la Torá por parte de todo el pueblo. Era un grupo muy popular por su promoción de la cultura y de la santidad para todas las personas (varones y mujeres, ricos y pobres, mayores y jóvenes...). Basaron esta propuesta en el desarrollo de un entramado normativo *(halakah)* que ofrecía para cada situación cotidiana un modo de proceder y situaciones a evitar; profundizaron y multiplicaron las Leyes de pureza (Lv 11-16) y la Ley de santidad (Lv 17-26) para permitir que cada persona evitara la contaminación ritual y, así, mantener la pureza estando «separados» (sentido original de «fariseos»)[30]. Además promovían otro objetivo de mayor alcance: la promesa de vida eterna. Así incorporaron en su cosmovisión algunas de las características de la apocalíptica: que el mundo venidero se iniciará con un juicio en el que se examinará a cada persona y se le premiará o castigará en función de su cumplimiento de la ley. De este modo compartían con los movimientos apocalípticos la dificultad de encontrar respuesta a la opresión y hostilidad presente y proyectaron en el futuro el cumplimiento de las promesas de Dios[31]. Este segundo objetivo revela una característica

[28] Cf. Jason T. Lamoreaux, «Social identity, boundary breaking, and ritual: Saul's recruitment on the road to Damascus», *BTB* 38.3 (2008) 122-134.

[29] Cf. Alan F. Segal, *Paul the convert. The apostolate and apostasy of Saul the pharisee*, Yale Univ. Press, Londres 1990, pp. 288-289.

[30] Cf. Martin Hengel, *Paul between Damascus and Antioch: the unknown years*, SCM, Londres 1997.

[31] Cf. Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the politics of identity*, California Univ. Press, Berkeley 1994.

de la antropología farisea que va a tener bastante peso en el proceso vocacional de Pablo: el libre albedrío. Si a cualquier judío (varones y mujeres, ricos y pobres, mayores y jóvenes...) se le va a juzgar en función de su cumplimiento o no de la ley, es imprescindible que el sujeto haya podido elegir libremente, de lo contrario sería un juicio injusto e inválido (cf. Josefo, *Ant.* XIII 1,2-5; XIII 5,9; Abot 2,15-16; 3,15). Por tanto, el concepto de pecado que se desprende de esta concepción es la de fallo por omisión: pudiendo elegir el bien se ha elegido el mal; ese es el pecado.

El «cristianismo» de los helenistas de Damasco

Tal como hemos descrito antes, tras la persecución sufrida por los helenistas en Jerusalén a la muerte de Esteban (cf. Hch 7-8), este grupo se dispersó por las ciudades de la costa y hacia el norte, recalando en Damasco (Lucas menciona algunos helenistas creyentes en Cristo en Hch 9,1-2.10) y en Antioquía. Las consecuencias que el desarrollo de su cristología tuvo, tal como hemos visto más arriba, no fueron pocas y muestran su verdadero alcance e importancia vistas en contraposición con la corriente farisea. Es probable que las respuestas de los helenistas de Damasco a los conflictos plateados no fuesen claras ni tajantes[32]. Pero, en cualquier caso, lo que plantean es un órdago al universo simbólico fariseo, cuestionan de raíz la validez de los grandes pilares sobre los que se sostenía la identidad y la cohesión del pueblo elegido frente a los demás pueblos: el templo, la ley y la segregación social y religiosa. Si este grupo de judíos helenistas creyentes en Jesús tuviera éxito en el planteamiento de su lectura de la realidad, el pueblo judío estaba avocado a diluirse y desaparecer y, con él, todas las aspiraciones del fariseísmo para renovar la alianza y restaurar Israel desde los pilares que los helenistas cuestionan. Esto explica el porqué de un despliegue organizado y localizado por parte de las autoridades religiosas (liderado por los abanderados de la defensa de los signos de identidad judíos) para recuperar al grupo judío disidente y devolver la legitimidad cuestionada a las instituciones básicas del judaísmo. Desde el punto de vista sociológico, no interesa únicamente la represión y el castigo, sino la victoria ideológica, es decir, la demostración pública del error de los

[32] Cf. Heikki Räisänen, «The "Hellenists": a bridge between Jesus and Paul?», en íd., *Torah and Christ: Essays in German and English on the problem of the law in Early Christianity*, Publications of the Finnish Exegetical Society, Helsinki 1986, pp. 242-306.

disidentes para fortalecer el punto de vista de los vencedores, la cosmovisión farisea[33].

El enfrentamiento histórico en Damasco

En Damasco, el fariseo Pablo aparece como instrumento de control del fariseísmo (y en última instancia de las autoridades judías; cf. Hch 9,1-2) y pretende aniquilar la amenaza de los helenistas de Damasco[34]. El diagnóstico que hizo el fariseísmo pudo ser la blasfemia (cf. Hch 6,11-13; 26,11), de acuerdo a la ley, que declaraba maldito a todo colgado de un madero (cf. Dt 21,22-23; texto que recoge y reinterpreta Pablo más adelante, en Gal 3,13). La teoría debía explicar que era necesario controlar esta amenaza para que no aumente y destruya al judaísmo (cf. Jn 11,48-50) como en otros momentos de la historia en los que se anuló la ley, como la mencionada revuelta de los macabeos. Si el fariseo Pablo hubiera logrado esto, no solo hubiera neutralizado la amenaza de los helenistas, sino que su propio universo simbólico (el fariseísmo) se habría fortalecido. Sin embargo no hubo asimilación, y los acontecimientos transcurrieron por otros derroteros.

De acuerdo con las fuentes, ningún dato permite afirmar que el enfrentamiento dialéctico se centró sobre la validez o caducidad de la ley; de haber sido así, quedarían alusiones en las referencias que Pablo dará más adelante cuando deba abordar este tema de nuevo, ya desde otra postura (cf. Gal 1-2; Rom 7; 9-11). Más bien, las escasas referencias apuntan a una discusión sobre el sentido de la muerte de Cristo; Pablo, curiosamente, refiere la importancia que tuvo para él, así como para los destinatarios de su evangelio, el encuentro con el Crucificado (cf. 1 Cor 2,1-2; Gal 3,1) lo que refleja, probablemente, el núcleo del acontecimiento vocacional. De este modo, recondujeron el debate dentro de la tradición bíblica: ¿cómo había que entender el acontecimiento histórico de Jesús, especialmente su muerte (y resurrección)? Ambas partes enfrentadas pudieron aportar textos de la tradición bíblica que conducían a lecturas

[33] Cf. Jürgen Becker, *Pablo el apóstol de los paganos*, 51-107; John Ashton, *The religion of Paul the apostle*, Yale Univ. Press, New Haven 2000.

[34] Cf. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, pp. 195-201; Gerd Theissen, *Psychological Aspects of Pauline Theology*, Fortress Press, Filadelfia 1987; Helmut Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: zur Soziologie des Urchristentums*, Vandenhoek & Ruprecht, Friburgo 1994.

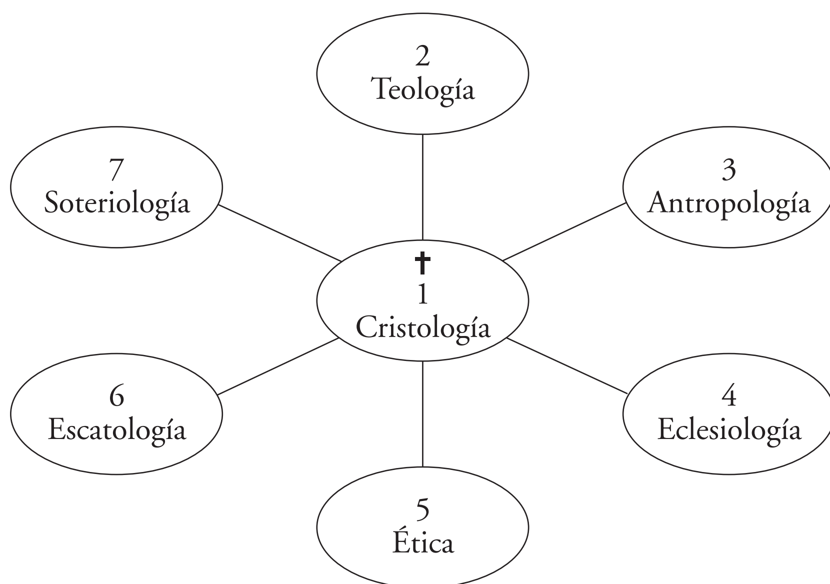
diferentes y enfrentadas. La interpretación del fariseísmo, según Dt 21,22-23, concluía que un crucificado no podía ser el Mesías de Yahvé; la interpretación de los helenistas de Damasco, de acuerdo a los cánticos del Deuteroisaías (cf. Is 40; 42; 49; 52-53), reconocía en la humillación y abandono de la cruz el signo de la identidad del Crucificado: era el Siervo de Yahvé.

Esta interpretación de la muerte de Jesús, enraizada en la más pura tradición espiritual del judaísmo postexílico, subraya tres elementos en los que Pablo se pudo reconocer: primero, la incorrecta interpretación humillante y despreciable de la muerte del Siervo de Yahvé («le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado»); segundo, aquella muerte vergonzosa lo fue porque cargó sobre sí las culpas y rebeldías (*hamartia* y *anomia*) del pueblo; tercero, su muerte fue «el correctivo» *(paideia)* que no cayó sobre los pecadores y que pacifica y cura. En este contexto, la interpretación que hacen los helenistas de Damasco produce un doble efecto. Primero, le hace consciente a Pablo de la verdadera condición humana: esta no es la libertad para elegir cumplir o incumplir la ley puesto que solo puede incumplirla (la ley es imposible de cumplir: cf. Gal 3,10-13); la verdadera condición de la persona es la «carne» *(sarx)*, la condición adámica, la tendencia del mundo de los deseos a reemplazar a Dios por medio del propio yo (cf. Rom 5,12-20; 1 Cor 15,45-49). Segundo, le ofrece la única puerta abierta para el objetivo al que erróneamente pretendía llevarle la ley: la reconciliación con Dios (*katallassô*, cf. Rom 5,8-10; 2 Cor 5,18-20), la justificación (*dikaiosynê*, cf. Rom 1,17; 3,21 y pássim), mediante la muerte de Jesús en la cruz y la oferta de Dios de un nuevo modo de relacionarse con él: el modelo de Cristo (renunciar al deseo de reemplazar o ganarse a Dios con cualquier medio legal, moral, tradicional...).

b. *Claves del pensamiento de Pablo*

Este proceso de desvelamiento (cf. 2 Cor 3,12-4,6) Pablo lo describirá como una «reconciliación con Dios» (Rom 5,10-11), «estar en paz con Dios» (Rom 5,1), «eliminación de la experiencia de pecado» (Rom 6,10-11), «liberación de la dominación de la carne» (Rom 8,1-2), etc. El texto de Dt 21,22-23 se convertirá en la prueba de la caducidad de la Ley, como refleja en Gal 3,13ss. Todo ello le exigirá a Pablo un titánico proceso para reconstruir su universo simbólico de acuerdo a la experiencia de cambio en la concepción

del Crucificado, centro de todo el desarrollo de su pensamiento. El ejercicio de reconstruir todo el entramado de sentido que sostiene la vida de una persona es un proceso largo y muy complejo, para el que es fundamental contar con estructuras de plausibilidad que sirvan de plataforma de transformación de significados[35]. La comunidad de Damasco será para Pablo, probablemente, esta estructura que le permitirá culminar satisfactoriamente la transformación de su mundo de significados (cf. Gal 1,15-18 y Hch 9,10) y que tendrá su centro en el significado de la cruz, como se puede ver en el siguiente gráfico:



El centro de todo este entramado[36], como ha quedado claro en el punto anterior, es el desarrollo de una particular cristología, en estrecha conexión con la de los helenistas (véase más arriba, el apartado «La cristología de los *christianoi*»), pero que reflejará, así mismo, su par-

[35] Cf. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 199, pp. 194-195.

[36] Cf. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, T&T Clark, Edimburgo 1998; David Horrell, *Solidarity and difference: a contemporary reading of Paul's ethics*, T&T Clark, Londres 2005; Jürgen Becker, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996; Ed P. Sanders, *Paul, the law, and the Jewish people*, Fortress, Filadelfia 1985; Ian W. Scott, *Implicit Epistemology in the Letters of Paul*, Mohr Siebeck, Tubinga 2006.

ticular experiencia. A aquellos rasgos que determinan la concepción de Cristo heredados de los helenistas, Pablo añadirá, fundamentalmente, estas características, que presentamos esquemáticamente:

a) La imitación de Dios como clave hermenéutica de la cruz, por la que Jesús revela quién es Dios imitándolo hasta el final, sin reserva (cf. 1 Cor 1,21-24; Flp 2,6-11; 1 Cor 2,1; Rom 1,16; 1 Cor 10,33-11,1), idea que se condensará en el título de «Hijo de Dios» dado a Jesús (ya que la imitación del padre es lo que se espera de un hijo; cf. Gal 1,16; 2,20; 4,4; Rom 1,4.9; 8,3).

b) La nueva imagen de Dios que descubre en la cruz, no la de un Dios solo justo sino, además, justificador (cf. Rom 3,21-22) y amoroso con los malos (cf. Rom 5,8); esta idea lo lleva a Pablo a insistir incansablemente en la gratuidad *(jaris)* del acontecimiento liberador de la muerte en la cruz de Jesús (cf. Rom 3,24; Gal 2,21; 2 Cor 8,9) que asegura la libertad de Dios para amar (cf. Rom 4,16; 9,10-13.18).

c) El nuevo modelo de relación con Dios establecido por Jesús en la Cruz, no como el de Adán que buscaba exaltarse a sí mismo relegando a Dios, sino como el de Cristo que busca exaltar a Dios por la autoentrega (cf. Rom 5,12-20; 2 Cor 12,9-12; Flp 2,6-11).

d) La firma de una «nueva alianza» en la muerte de Cristo (cf. 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Lc 22,20) y la transformación de Israel (cf. Rom 9,6) en una realidad escatológica nueva con vocación universal y política que llamará *ekklêsía* (cf. 1 Cor 1,2; 4,17; 10,32 y pássim).

e) La ética de la imitación (cf. Rom 6,4; 1 Tes 1,6; 2,12; 4,1; Flp 2,5ss) que surge como consecuencia de la recepción del Espíritu de Dios que genera la filiación (cf. Gal 4,6-7); Pablo no urgirá a ser buenos sino les recuerda que son nuevas personas (cf. 1 Cor 5,7s) que deben reflejar, transparentar al Dios descubierto en la cruz; es en cualquier caso, una ética mediada por la comunidad: lo que edifica la comunidad es el criterio de comportamiento (cf. 1 Cor 8,1-13).

f) La restauración de toda la humanidad (incluso toda la creación: Rom 8,19) mediante la asociación a su muerte (*synfytoi*: Rom 6,5-6) idea que condensará con el dativo «en Cristo» (*en xristô*: 2 Cor 5,21 y pássim).

g) La esperanza que nace de lo ya recibido (cf. Rom 5,1-10).

Esto supone, como puede apreciarse, una radical transformación de las categorías sobre las que Pablo había definido su identidad judía. Sin embargo, nada de ello le llevó a considerar que aquella ex-

periencia de encuentro con el Crucificado le exigía la creación de una nueva religión (en los términos en que entendemos el término hoy); Pablo pretendía renovar Israel de acuerdo a estas nuevas categorías; tenía un proyecto mesiánico iniciado con la muerte del Mesías que anunciaba la instauración inmediata del reino de Dios, en tensión con la realidad presente de sufrimiento y hostilidad por parte de grupos judíos (cf. 2 Cor 11,24), de ciertos grupos de creyentes (que Pablo vincula con Jerusalén; cf. Gal 2,4; 4,24-31) y de las autoridades civiles (cf. 1 Tes 2,2; 2 Cor 1,8-9). En la novedad y originalidad de este proyecto teológico se basa gran parte del carisma de Pablo.

c. *Relación de Pablo con Jesús*

Todos estos datos sobre el carisma de Pablo provocan una cuestión ulterior que ha sido planteada desde hace mucho tiempo de un modo crítico[37]: ¿Conoció Pablo a Jesús o, acaso, la tradición de sus dichos y hechos? Y, en cualquier caso, ¿qué importancia le dio? ¿Cuánto influyó la predicación de Jesús en Pablo y su misión? ¿Cómo pasó Pablo del Jesús histórico al Cristo de la fe? ¿Qué papel jugó Pablo en este proceso de exaltación de Jesús? Las respuestas a este dilema en los últimos dos siglos, se han centrado en las preguntas sobre la continuidad y discontinuidad entre ambos y han subrayado las diferencias y semejanzas en la teología de Jesús y Pablo[38]. Tampoco se han resuelto definitivamente las preguntas sobre el conocimiento histórico que Pablo tuvo de Jesús; se afirma que aquel apenas cita datos de la vida de este, ni siquiera se basa en sus dichos o hechos. Conoce, sí, algunos datos generales y apenas cita algunas veces dichos de Jesús[39]. El centro de la predicación de Pablo no se sitúa en la ética y la correcta interpretación de la ley, como hace Jesús, sino en el anuncio del sentido de la muerte y resurrección de

[37] Cf. Rudolf Bultmann, «El significado del Jesús histórico para la teología de Pablo», en íd., *Creer y comprender. Vol. I*, Studium, Madrid 1974, pp. 156-186; Alexander J. M. Wedderburn (ed.), *Paul and Jesus: Collected Essays*, JSOT Press, Sheffield 1989; Peter Richardson y John C. Hurd (eds.), *From Jesus to Paul: Studies in honor of T.W. Beare*, Wilfrid Laurier Univ. Press, Waterloo 1984; Giuseppe Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso: confrontación histórica*, Sec. Trinitario, Salamanca 2009.

[38] Cf. Giuseppe Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989, pp. 207-216.

[39] Dichos sobre el divorcio (1 Cor 7,10-11, cf. Mc 10,9-11), sobre el vivir del trabajo apostólico (1 Cor 9,14, cf. 10,7); las palabras de despedida en la última cena (1 Cor 11,24-25, cf. Lc 22,19-20) o el modo de dirigirse a Yahvé como «Abba» (Gal 4,6; Rom 8,15, cf. Mc 14,36).

Jesús, y la superación de la ley (si bien también resaltará sus consecuencias éticas). Aunque los estudiosos difieren mucho a la hora de valorar estos datos, desde la total identificación hasta la completa divergencia, parece que Pablo tuvo un cierto conocimiento de la enseñanza de Jesús, pero tuvo escaso peso en su misión [40]. ¿Cómo es posible explicar este hecho? [41]

Probablemente, esta pregunta se aclare en parte al recordar el contexto en el que Pablo desarrolló su misión: la polémica contra misioneros judaizantes que habían llegado a Corinto o Galacia (quizá a Filipos) y estaban sembrando la desconfianza en la autoridad apostólica de Pablo. Esta situación, como veremos más adelante, se repitió en diferentes momentos [42]. Pablo vincula en varias ocasiones a esos adversarios con Jerusalén o Judea (cf. Gal 2,4-5), los llama irónicamente «superapóstoles» (2 Cor 12,11-12), con cartas de recomendación (cf. 2 Cor 3,1), distanciándose así de otras tradiciones de creyentes en Cristo vinculadas a la ley y tradiciones judías (como la circuncisión o las leyes de pureza; cf. Gal 2,12; 6,12-13; Flp 3,2-3). Como hemos visto en el capítulo III, estas tradiciones recordaban dichos y hechos de Jesús para subrayar la validez de la ley y las normas de pureza (cf. Mt 5,17) o la misión (¿exclusiva?) a los judíos (cf. Mt 10,5-6). Si los dichos y hechos de Jesús eran utilizados por los adversarios de Pablo para defender conclusiones divergentes (y hasta opuestas) a las suyas, no es difícil concluir que le resultaba problemático apoyarse en ellos para defender su misión del evangelio sin la ley. Es ilustrativo en este sentido, comprobar la total ausencia de referencias a la vida de Jesús en los debates que Lucas recoge en Hechos sobre la incorporación de paganos a la comunidad de creyentes sin exigirles la circuncisión [43].

[40] Cf. las diferentes opiniones al respecto de David Wenham, *Paul and Jesus: the true story*, Eerdmans, Grand Rapids 2002, pp. 181-184; Todd D. Still (ed.), *Jesus and Paul reconnected: fresh pathways into an old debate*, Eerdmans, Grand Rapids 2007; Frans Neirynck, «Paul and the Sayings of Jesus», en Albert Vanhoye (ed.), *L'apôtre Paul: personnalité, style et conception du ministère*, Peeters, Lovaina 1986, pp. 265-321; James D. G. Dunn, *Jesus, Paul and the law: studies in Mark and Galatians*, SPCK, Londres 1990.

[41] Ver las explicaciones recogidas en Michael Thompson, *Clothed with Christ. The example and teaching of Jesus in Romans 12.1-15.13*, JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 70-76.

[42] Cf. 1 Tes 2,3-7; Gal 1,6-10; 2,4-5.12; 6,12-13; 1 Cor 1,11-12; 4,18-21; 9,3-5; 2 Cor 3,1; 4,3-6; 7,2-3; 10,12-18; 11,12-15; 12,11-12; Flp 1,15-19; 3,2-3.

[43] Cf. Alexander J. M. Wedderburn, «Paul and Jesus: The problem of continuity», en íd. (ed.), *Paul and Jesus: Collected Essays*, JSOT Press, Sheffield 1989, p. 100; Giuseppe Barbaglio, *Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso: confrontación histórica*, Sec. Trinitario, Salamanca 2009, p. 171.

d. *La cruz y el Imperio*

Una inscripción hallada en la ciudad de Priene[44] (cerca de la antigua Éfeso) y escrita el año 9 a.C., utiliza una terminología tan teológica («perfección», «virtudes», «salvador», «paz», «epifanía», «esperanzas», «evangelio», «redención», etc.) que puede sorprender a cualquier lector; parecería que se ha apropiado antes de tiempo del vocabulario teológico cristiano. Sin embargo, es más bien al revés: Pablo tuvo que volcar el evangelio de la cruz en una terminología que comprendieran los destinatarios de las ciudades de la cuenca norte del Mediterráneo. Su esfuerzo, a la vez que buscaba hacer relevante y significativa la buena noticia del Dios de Jesús, creó ambigüedades y confusión puesto que competía con el evangelio del emperador y con su oferta de salvación. El culto al emperador, celebrado periódicamente en todas las ciudades romanas y conquistadas, servía para mantener esta visión del mundo: se adoraba al emperador y se ofrecían sacrificios para que obtuviera el favor de todos los dioses y mantener así el orden impuesto por los dominadores; era una declaración de pertenencia y obediencia al Imperio y una aceptación tácita del statu quo y de los mecanismos por los que se mantenía[45].

Cualquier otro culto que fuese interpretado como alternativo, paralelo o excluyente, implícita o explícitamente, era objeto de prohibiciones, castigos y penas. Aquellos cultos que implicaban una visión alternativa del mundo pero no resultaban un desafío político, se movían entre la prohibición temporal y la mayor o menor tolerancia, como era el caso de algunos cultos mistéricos (Dioniso, Mitra, Isis y Osiris, etc.). Algunos de estos cultos, como el de Dioniso o Isis, aunque promovían ámbitos de éxtasis en los que se legitimaba la violencia y la alteración de los roles sexuales y sociales, tras esos momentos controlados se volvía de nuevo al statu quo y, en realidad, servían como válvulas de escape para liberar las tensiones sociales de un modo controlado y, en el fondo, servían para mantener el orden imperial. Solo cuando esos momentos de «descontrol» traspasaban los límites cultuales y provocaban alteración social, eran temporalmente prohibidos[46].

[44] Cf. John D. Crossan y Jonathan L. Reed, *En busca de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 292-293.

[45] Cf. Richard A. Horsley (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman Imperial society*, Trinity Press International, Harrisburg PA 1997.

[46] Cf. Philip A. Harland, *Associations, synagogues, and congregations: claiming a place in ancient Mediterranean society*, Fortress Press, Minneapolis 2003, pp. 161-173.

Sin embargo, el culto a Jesús crucificado resultaba del todo diferente. No se trataba de un espacio cultual que se permitiera alterar momentáneamente algunos aspectos del statu quo para volver de nuevo al orden impuesto; tampoco resultaba un culto a uno de los dioses conquistados e incorporados al panteón romano por la *evocatio*; ni siquiera se trataba de un grupo que colaborara de otros modos al mantenimiento del statu quo. El culto a Jesús Señor tenía varias características que hacían de él un culto despreciable, peligroso y susceptible de prohibición y represión: proclamaba como único Señor a un condenado y ajusticiado a muerte por el Imperio, deslegitimando teológicamente el poder del emperador (cf. 1 Cor 1,23); exigía una exclusividad de culto que, si bien tenía cierta flexibilidad, era vista como desafiante (cf. 1 Cor 10,21-22); suponía una alteración permanente de los roles de género y sociales (cf. Gal 3,28 y la reacción pagana: Orígenes, *Contra Celso* 3,55); esperaba de modo inminente una intervención de Dios en la historia que alteraría radicalmente el statu quo (cf. 1 Cor 2,6; 15,24)[47].

La proclamación del señorío del Crucificado (cf. 1 Cor 1,18.23; 2,1) conllevaba una crítica a los poderes romanos cuyos mecanismos de control no habían logrado con la cruz de Jesús el objetivo de acallarlo y dominarlo; era una proclamación del fracaso de Roma y del reconocimiento del poder de sus víctimas y derrotados. Por otra parte, suponía la proclamación del verdadero poder del único Dios, el Dios Padre de Jesús, que no estaba basado en la imposición de su fuerza y dominio, sino en lo contrario: el vaciamiento de toda forma de poder, la solidaridad absoluta con la condición de los humillados y oprimidos, la entrega de su amor como única posibilidad de esperanza y paz verdaderas. La teología de la cruz era incompatible a la teología imperial y el culto al Crucificado lo celebraba, fortalecía la creencia en la debilidad romana y sembraba la semilla de la destrucción de Roma. Así, dio paso Pablo del anuncio del reino de Dios por Jesús al anuncio del Crucificado por las comunidades helenistas y paulinas.

El carisma de Pablo, basado en su particular interpretación de la muerte de Jesús no tenía, como se puede apreciar, una vocación exclusivamente doméstica. Más bien, la propia naturaleza de la predica-

[47] Cf. Raymond Pickett, *The cross in Corinth. The social significance of the death of Jesus*, JSOT Press, Sheffield 1997; Stephen C. Barton, «Paul and the Cross: A Sociological Approach», *Theology* 85 (1982) 13-19.

ción de la cruz, hacía del evangelio una buena noticia para todos, especialmente para las víctimas y excluidos del Imperio, con unas consecuencias irrenunciablemente políticas (cf. Flp 1,27; 3,20: *politeuma*). El proyecto de creación de la *ekklêsía* de Dios no era un proyecto doméstico que se contentara en crear grupos familiares más o menos invisibles a la espera de la inminente llegada del Señor. Más bien, esta espera y las consecuencias políticas del anuncio del Crucificado, iniciaron un proyecto que, si bien comenzó en la casa, se fue extendiendo paulatina e imparablemente por todas las áreas de la vida pública[48].

4. La creación de las comunidades paulinas

El horizonte de la misión de Pablo es, en términos teológicos, la del encuentro escatológico de los creyentes con Cristo en su inminente parusía; usando una imagen suya: «Os tengo desposados con un solo esposo para presentaros cual casta virgen a Cristo» (2 Cor 11,2). Pablo pretende llevar a cabo la misión de transformar Israel, el pueblo de la alianza, para que refleje la nueva realidad abierta a todas las personas, sin limitación de raza, clase o género (cf. Gal 3,28)[49]. Para ello Pablo se centró en la misión a los paganos, del mismo modo que Pedro se centró en los judíos (cf. Gal 2,9). Esto, como veremos más adelante, parece que fue un pacto no respetado por algunos de Jerusalén. En términos estratégicos, Pablo se dirige a aquellos que no habían oído hablar del evangelio, especialmente a los de origen no judío, para «no anunciar el evangelio sino allí donde el nombre de Cristo no era aún conocido, para no construir sobre cimientos puestos por otros» (Rom 15,20). En esta misión iniciada desde Antioquía, Pablo se desplazó hacia el centro del Imperio romano; probablemente su idea inicial era desplegar el evangelio concéntricamente, desde Roma hasta sus confines, aunque luego cambió ligeramente y parece que prefirió asentar algunas comunidades en Oriente y ampliar progresivamente la misión hacia Occidente. Pablo siguió las vías de comunicación más importantes y visitó las ciudades más pobladas. Creaba en ellas unas pequeñas comunidades y, al ausentarse, enviaba colaboradores y cartas para mantener los lazos, resolver problemas y completar lo que faltaba a la primera predicación del evangelio (cf. 1 Tes 3,10). Esta estrategia en dos fases incluía, por tanto, un

[48] Cf. David Álvarez, *Pablo y el Imperio romano*, Sígueme, Salamanca 2009, pp. 151-163.

[49] Cf. Senén Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2005.

grupo de colaboradores que mantenían con Pablo una estrecha relación y le permitieron crear una red de comunidades y personas que sirvieron de base real a su proyecto teológico [50].

El modelo que Pablo adoptó para su anuncio del evangelio en las ciudades más importantes del Imperio romano ha sido calificado como «culto», a diferencia del que adoptaron las comunidades de seguidores de Jesús de Palestina, que ha sido identificado como «secta» [51]. En realidad no son modelos excluyentes ni absolutos, pero pueden ayudarnos a comprender las características de la misión independiente paulina a diferencia de la de otros grupos de creyentes en Cristo. El objetivo de Pablo será llevar la oferta gratuita de salvación por parte de Dios más allá de las fronteras étnicas y geográficas de Israel; su particular comprensión del Crucificado y del Dios que ahí se revela, le llevó a Pablo decididamente a ampliar las fronteras del pueblo elegido: no tenían sentido los signos de identidad étnicos que limitaban el acceso a Dios únicamente a los circuncidados y a los que se regían por la Torá. Para ello adoptó estrategias y modelos culturales del entorno grecorromano de los destinatarios [52].

a. *La estrategia de la misión paulina*

Hacia el final de su vida, Pablo refiere un dato que revela una característica de su estrategia misionera: «no construir sobre cimientos puestos por otros» (Rom 15,20). Los conflictos que había tenido con otras tradiciones de creyentes habían sido suficientes como para saber que la novedad de su comprensión teológica exigía una novedad estructural similar (una concreción del dicho de Jesús recogido en Mc 2,22: «Nadie echa vino nuevo en pellejos viejos; de otro modo, el vino revienta los pellejos y se echarían a perder tanto el vino como los pellejos; sino que el vino nuevo, en pellejos nuevos»). Esto le llevará desplazarse desde Antioquía, donde inicia su misión independiente tras el conflicto que hemos descrito (véase más arriba) hacia Occidente por las vías romanas, formando comunidades en las ciudades más importantes [53].

[50] Cf. Mauro Pesce, *Le due fasi della predicazione di Paolo*, EDB, Bolonia 1994.

[51] Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 168-171.

[52] Cf. Douglas A. Campbell, *The quest for Paul's Gospel: a suggested strategy*, T&T Clark, Londres 2005.

[53] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 131-183; Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, pp. 135-230 y 235-328.

Lucas, en Hechos, describe el modo en que Pablo crea las comunidades en estas ciudades: acude a la sinagoga y como consecuencia del rechazo que experimenta el evangelio ahí, Pablo lo anuncia a los gentiles (cf. por ejemplo, Hch 17,1-9); en otras ocasiones Pablo acude al areópago y predica a voz en grito, provocando la adhesión de muchos paganos (cf. Hch 17,19-34). Sin embargo, esta estrategia refleja, más bien, la preocupación teológica de Lucas, muy interesado en aclarar que Dios no ha sido infiel a sus promesas y que la apertura a los paganos se debe al rechazo del evangelio por parte de los judíos no creyentes en Cristo, y no a la inconsecuencia de Dios (Hch 13,44-47)[54]. Los datos que da el mismo Pablo y ciertos autores paganos, muestran otra estrategia muy diferente. Una característica muy típica de Pablo es ponerse a trabajar con sus propias manos cuando llega a una ciudad, lo que resulta perfectamente comprensible dada la necesidad de subsistir (cf. 1 Tes 2,9; 4,11; 1 Cor 4,12; cf. Hch 18,1-3). Otro dato es la referencia que da el mismo Pablo en la primera carta que escribe: «Partiendo de vosotros, en efecto, ha resonado *(exêjêtai)* la Palabra del Señor y vuestra fe en Dios se ha difundido no solo en Macedonia y en Acaya, sino por todas partes» (1 Tes 1,8). En tercer lugar, Celso, escritor romano del siglo II d.C. que critica a los cristianos, menciona que, todavía en este momento, el modo de «hacer resonar» el evangelio es «de boca en boca»[55].

Estos datos reflejan una estrategia misionera que tenía unos espacios preferentes: los lugares de trabajo de los artesanos, los barrios gremiales localizados en los límites de las ciudades, junto a las murallas. Ahí la densidad de población era muy alta, la vida cotidiana se realizaba en la calle y en los talleres y tiendas *(tabernae)*, donde convivían mayores y niños, y las noticias «resonaban de boca en boca» con una enorme facilidad. En las ciudades del Imperio el modo más extendido de vivienda era el de «piso de alquiler» en los bloques de apartamentos *(insulae)*. En ellos se podía alquilar un local abierto a la calle en el que trabajar *(taberna)* que, generalmente, tenía un pequeño cuarto *(cubiculum)* en su parte superior donde la familia (incluidos los esclavos o trabajadores dependientes, si los hubiera) dormían. Pablo, sin duda, aprovechó su formación como fabricante de tiendas o guarnicionero (*skênopoios*: Hch 18,1-3) para anunciar el evangelio mientras trabajaba en una tienda en el barrio gremial;

[54] Cf. Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 111-144 y 187-221.

[55] Cf. Orígenes, *Contra Celso* 3,55; cf. 3,50.

probablemente, la familia para la que se pusiera a trabajar le daba comida y cobijo a cambio de su trabajo[56].

Las asociaciones voluntarias

Las reuniones de las asociaciones voluntarias[57] de guarnicioneros le darían la oportunidad de extender todavía más su anuncio. Estas asociaciones tenían, entre sus objetivos más concretos, la celebración periódica de *symposia*, cenas en el marco de celebraciones festivas bajo el patrocinio de un mecenas y la protección de una divinidad. Estas celebraciones tenían lugar, generalmente, en un local alquilado para tal fin (*schola*, pagado por el patrón o patrona) o en una taberna *(popina)* y la cena constaba de la aportación de todos los comensales, tal como figura en 1 Cor 11,17-34[58]. Estas asociaciones voluntarias de origen gremial (al igual que el resto de *collegia*) servían a diferentes fines de carácter sociorreligioso: ofrecían un sentido de pertenencia a personas desarraigadas (gran parte de la población lo era, fruto del aluvión de campesinos y desplazados de zonas conflictivas, territorios conquistados o concentración de las tierras de cultivo); aseguraban, así mismo, una red de relaciones sociales y de participación e la vida de la *pólis*; procuraban un funeral digno y la garantía de no caer en el olvido tras la muerte (y en algunas ocasiones ayudas económicas en momentos de necesidad). Esta estructura social fue para la estrategia paulina, a la vez un punto de partida para el primer anuncio del evangelio y un modelo de la *ekklêsía*. Sin embargo, también tenía sus diferencias, porque las comunidades paulinas eran más absorbentes y exclusivistas que las asociaciones voluntarias; eran más complejas y variadas en cuanto a su composición social; eran más unitarias y con un fin más específico.

[56] Cf. Rafael Aguirre, «La estrategia evangelizadora de Pablo: la religión doméstica», en íd., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2001, pp. 53-73; David Horrell, «Domestic Space and Christian Meeting at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre», *NTS* 50 (2004) 349-369.

[57] Cf. para el tema de las asociaciones voluntarias la valiosa síntesis de Carmen Bernabé, «Asociaciones y familias en el mundo del Cristianismo primitivo», *Estudios Bíblicos 64* (2006) 99-125. Para profundizar, véase Philip A. Harland, *Associations, synagogues, and congregations: claiming a place in ancient Mediterranean society*, Fortress Press, Minneapolis 2003; John S. Kloppenborg y Stephen G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman world*, Routledge, Londres 1996.

[58] Cf. Franciszek Sokolowsky, *Lois sacrées des cités grecques*, E. de Boccard, París 1969, nros. 55 y 103.

La ekklêsía *de la ciudad*

Pablo utilizó otros modelos para la creación de la *ekklêsía* de los creyentes. El hecho de que Pablo utilizara el término *ekklêsía* para nombrar al conjunto de creyentes en Cristo de una ciudad del Imperio resulta muy significativo[59]. Probablemente no fue una invención suya, sino que tomó el término de las comunidades helenistas de Damasco y Antioquía. Para estos, probablemente, tenía un significado radicalmente judío: la *quehal Yahvé* (asamblea de Yahvé), expresión de la Biblia hebrea que designaba al pueblo escogido por Dios, fue traducida en la Biblia griega (LXX) como *synagôgê kyriou* (Num 16,3; 20,4) o como *ekklêsía kyriou* (1 Cro 28,8)[60]. Este sentido le ofreció a Pablo (o a sus discípulos) la base para el desarrollo del sentido universal de la *ekklêsía*. Mientras que las asambleas de Israel se llamaban *synagôgai*, los creyentes en Cristo tomaron el otro nombre *ekklêsíai*, mostrando de este modo su demanda de ser herederos de las promesas y pertenecer a Israel. Sin embargo, el uso que Pablo hace de este término está muy condicionado por el contexto de sus destinatarios: tanto judíos como paganos, entendían el término *ekklêsía* como la asamblea de los ciudadanos libres de una ciudad de estatuto libre (cf. Hch 19,39). Por lo tanto, tenía un sentido inequívocamente político. ¿Entenderían los oyentes de Pablo que pretendía construir una «ciudad alternativa» o una «ciudadanía alternativa»? Una respuesta afirmativa sería, probablemente, inexacta.

La *ekklêsía* de una ciudad cualquiera de las que visitó Pablo era la asamblea formada por los ciudadanos, varones libres; las mujeres, niños y esclavos quedaban excluidos de la asistencia y de las decisiones que se tomaban. Estos pertenecían a la casa y, mediatamente, a la ciudad. En las reuniones de la *ekklêsía* de la ciudad, además de los debates y decisiones para las que se convocaba (como la rendición de cuentas y elección de cargos)[61], tenían lugar oraciones, culto y ofrendas por el Estado; eran un instrumento del mantenimiento y reforzamiento de la pertenencia al Imperio, así como del control del em-

[59] Cf. Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2000; Mauro Pesce y Adriana Destro, *Antropologia delle origini cristiane*, Ed. Laterza, Bari y Roma 1995.

[60] Cf. Domingo Muñoz León, «"Ekkesia" y "ekklesiai" en el Nuevo Testamento», en PCB, *Unité et diversité dans l'Église: texte officiel de la Commsision Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Libreria editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1989, pp. 113-126.

[61] Cf. Aristóteles, *Política* 1282a,27.

perador. Estas reuniones tenían lugar en el *boulêterion*, un lugar público generalmente junto al ágora. La *ekklêsía* tenía como objetivo la confirmación de las decisiones de los magistrados sobre asuntos que afectaban a la *pólis*; no era, pues el órgano de gobierno, al que Aristóteles designaba con el término *politeuma* (Aristóteles, *Política* 1279a,25). Es interesante mencionar que Pablo recuerda a los creyentes de la ciudad de Filipos quienes son: «nosotros pertenecemos al gobierno *(politeuma)* del cielo, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3,20; cf. Flp 1,27). Pablo, como hará con el saludo de sus cartas *(charis kai eirênê)* y con el primer grupo misionero (Pablo, Timoteo y Silvano), usa este término como signo de la unidad de dos orígenes diversos: el judío y el pagano. La terminología política constituye, en cualquier caso, un referente determinante de la identidad de la creación paulina. Sin embargo, las diferencias no eran menos significativas: las asambleas paulinas eran más inclusivas que la *ekklêsía* de la *pólis*, ya que a aquellas sí pertenecían mujeres, niños y esclavos; además, el objetivo no era tomar decisiones sobre la ciudad, sino que tenía fin en sí misma.

La casa

Un tercer modelo que parece influir en la creación de las comunidades paulinas es el de la casa/familia *(oikos)*[62]. Esta no era por encima de todo una unidad afectiva de lazos consanguíneos, sino una unidad de producción, de modo que pertenecían a la casa todos aquellos que producían para la casa o que dependían de ella para su subsistencia (cf. Ulpiano, *Digesta* 50,16,195). Esta definición sitúa la casa en la amplia red de patrones y clientes que formaban el entramado social. Los lazos afectivos existían, sin duda, por lo que se utilizaba la casa frecuentemente como símbolo de pertenencia y estrechos vínculos personales, marcados por un modelo patriarcal que establece la superioridad del marido sobre la mujer, del padre sobre los hijos y del amo sobre los esclavos (cf. Aristóteles, *Política*, 1260a.8-26). El lenguaje paulino para las comunidades está plagado de vocabulario familiar: hermanos y hermanas, madre, padre, hijos e hijas, queridos... Es indudable que, en muchos aspectos, la co-

[62] Cf. David Horrell, «From *adelfoi* to *oikos Zeou*: Social Transformation in Pauline Christianity», *JBL* 120 (2001) 293-311; Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 132-136; David L. Balch, «Paul, Families and Households», en J. Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman World: A Handbook*, Continuum, Londres 2003, pp. 258-292.

munidad de los creyentes *(ekklêsía)*, que asumió muchas características de la casa, sustituía a la casa de pertenencia (muchas veces desestructurada). Sin embargo, las diferencias entre ambas estructuras son también indudables: el rechazo de algunas relaciones patriarcales fue un signo de identidad de estas comunidades de creyentes (cf. Gal 3,28 y los intentos de relativizar las consecuencias de esta característica inicial en los códigos domésticos de Ef 5,21-6,9 y Col 3,18-4,1; véase el capítulo IV).

Es importante señalar que Pablo parece distinguir entre dos tipos de asambleas[63]: las «domésticas», que se reúnen en casa de un creyente (Fil 1,2; 1 Cor 16,19; Rom 16,5) y las asambleas de «toda la comunidad» (1 Cor 11,20; 14,23-24), probablemente en un local alquilado *(scholae, tabernae, pergulae, cenacula)*; en estas, predomina el carácter público, mientras que en aquellas domina el carácter doméstico. Esta situación, sin duda, está en el fondo de algunos de los conflictos que aparecen en 1 Cor, y que afectan profundamente el desarrollo de la celebración, especialmente en lo referente al control, las fronteras, las funciones y el género.

En resumen, la estrategia de Pablo cuando llegaba a una ciudad era ponerse a trabajar en casa de un guarnicionero (como Aquila y Priscila: cf. Hch 18,1-3) y utilizar esa plataforma laboral y las redes que este le ofrecía para anunciar el evangelio, de modo que resonaba de boca en boca. El contenido de la buena noticia hacía su parte: la oferta gratuita de salvación por parte de Dios, la imagen de un Dios solidarizado con las víctimas y oprimidos del sistema político-religioso, la no exigencia de cumplir la Torá judía (que a muchos les resultaría conocida, al menos de oídas, sino eran ya temerosos de Dios) y, por lo tanto, de no segregación social, etc. Quienes aceptaban esta buena noticia formaban una pequeña comunidad nuclear en casa de un creyente y se reunirían periódicamente todas esas comunidades nucleares en una asamblea general de todos los creyentes de una ciudad, probablemente en un lugar alquilado. En este contexto tendría lugar la celebración de la cena del Señor. ¿Cómo se las arregló Pablo para dar identidad y definir las fronteras de la *ekklêsía* frente a todos los demás grupos de su entorno? ¿Cómo construyó la *ekklêsía*?

[63] Cf. Jordi Sánchez Bosch, «Iglesia e iglesias en las cartas paulinas», *Revista Catalana de Teología* 8/1 (1983) 1-43, donde presenta las dimensiones local y doméstica de la *ekklêsía*. En íd., «La iglesia universal en las cartas paulinas», *Revista Catalana de Teología* 9/1 (1984) 35-81, presenta la dimensión universal de la *ekklêsía*.

b. *La construcción de la* ekklêsía

Una de las funciones que sin duda jugó la utilización del modelo de casa en la construcción de las *ekklêsíai* paulinas fue la de resocializar a los nuevos creyentes[64]. La sociedad urbana grecorromana en la que se movió Pablo estaba marcada por el desarraigo, en parte por el gran número de habitantes de aluvión, procedentes del campo y de regiones conquistadas. Esto hacía de las ciudades un conjunto plural de lenguas, cultos, costumbres, orígenes, etc. La religión oficial buscaba, entre otros objetivos, generar fuertes lazos de pertenencia mediante la adhesión a un sistema de identificación sociorreligioso que tenía en el culto al emperador uno de los mecanismos más efectivos. Sin embargo, resultaba muy poco efectiva para la inserción social, especialmente de los grupos sociales más alejados de los circuitos de poder y prestigio. Por esto mismo proliferaron muchos cultos orientales y mistéricos que ofrecían vinculaciones sociales y afectivas, sentido de pertenencia, significatividad, un lugar social... Para ello se servían de ritos de iniciación y de resocialización que buscaban incorporar al candidato o candidata en un nuevo universo simbólico[65].

La resocialización del creyente

Pablo también elaboró unos sencillos mecanismos de resocialización[66] para lograr que el nuevo creyente en Cristo experimentara en su vida cotidiana el alejamiento de su pasado y su nueva identidad. El lenguaje afectivo que hemos mencionado, igual que el uso tan abundante de la terminología familiar, buscaban generar en el creyente la idea de pertenecer a una nueva familia cuyos lazos eran más fuertes que los de su antigua familia, porque quien los creaba y mantenía es el nuevo y único paterfamilias: el Dios de Jesús (1 Tes 1,1; Gal 1,1; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2; Flm 1,1).

Un ejemplo de este proceso de resocialización lo encontramos en la fórmula bautismal que Pablo recoge en Gal 3,26-4,6, de donde se

[64] Cf. Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, pp. 207-208.

[65] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 189-230; Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2000.

[66] Para el concepto de «resocialización» y su diferencia con la «socialización secundaria», véase Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, pp. 202-204.

puede deducir que el bautismo ejercía como rito de paso (o de iniciación). En este texto, la comunidad se presenta como familia de sustitución: el bautismo es el rito por el que se adquiere la nueva filiación como don del nuevo Padre (Gal 4,6). En esta fórmula, juega un papel fundamental la imagen del «revestimiento de Cristo» (Gal 3,27), que venía a anular las diferencias que, bajo ese «vestido», se pudieran dar: diferencias sociales (esclavo o libre), diferencias étnicas (judío o pagano) y diferencias de género (varón o mujer; cf. Gal 3,28). El bautizado cubría ritualmente toda diferencia mostrándose a los ojos de Dios (y, consecuentemente, de los demás) como un hijo o hija igual que los demás hijos e hijas, recuperando así el deseo de Dios en el inicio de la creación (cf. Gn 1,27). Este don del Espíritu otorgaba una nueva identidad determinada por la pertenencia a una nueva familia que, a su vez, estaba originada en la identidad del Padre, lo que obligaba a cada miembro de la familia a reflejar en todos los aspectos de su vida esta nueva identidad. Si el rito había cumplido con su objetivo (y la fuerza coercitiva de esta nueva identidad se explica de acuerdo a todo lo visto en el capítulo II sobre el contexto), a partir de ese momento el creyente pertenecía a esta familia con todas sus consecuencias. Los nuevos creyentes solo realizaban este rito una vez, de modo que Pablo les recordará en sus cartas continuamente el significado de aquel rito y las nuevas personas que son (cf. 1 Cor 5,6-8; 2 Cor 5,17; Gal 6,15; etc.)[67].

Igualmente, Pablo desplegará una estrategia de «contraste» por la que intentará generar en la mente y la experiencia del creyente la concepción apocalíptica de la historia, uno de cuyos rasgos es, precisamente, el contraste entre la apariencia de la realidad y su verdadero sentido profundo. Un ejemplo lo encontramos en 1 Cor 2,6-10, un texto que busca suscitar la convicción de vivir el momento definitivo y decisivo de la historia de la humanidad; ser los únicos receptores y portadores de algo que ha reservado Dios durante todos los siglos y que ha revelado en el momento presente únicamente a los creyentes, genera una conciencia única e intensa de carácter sectario y apocalíptico. La realidad presente no es lo que parece: la apariencia de este mundo (*to sjêma tou kosmou*, cf. 1 Cor 7,31) es la de un Imperio que domina el mundo por medio de la fuerza, la tiranía y la hu-

[67] Cf. Richard DeMaris, *The New Testament in its Ritual World*, Routledge, Londres 2008, pp. 1-10; Jonathan Z. Smith, *To take place: toward theory in ritual*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1992, pp. 108-115; Mauro Pesce y Adriana Destro, *Antropologia delle origini cristiane*, Ed. Laterza, Bari y Roma 1995, p. 111.

millación, y unos jefes de este mundo que imponen su fuerza y voluntad. El sentido profundo de la realidad es, por el contrario, el que desconocen esos jefes, «avocados a la ruina»: que la locura y necedad de la cruz, la estupidez y la debilidad, han iniciado el camino de la victoria sobre aquellos poderes aparentes (cf. 1 Cor 1,21-28; 15,24-25) y terminarán triunfando; los creyentes reinarán y juzgarán el mundo (cf. 1 Cor 6,2-3)[68]. La fuerza resocializadora de esta estrategia de contenido apocalíptico, aparte de su eficacia, destaca por el tipo de destinatarios que aglutina: fundamentalmente los que se identifican no con los «sabios, poderosos o nobles», sino con los «locos, débiles, plebeyos, despreciables...» (cf. 1 Cor 1,27-28). Es probable, por tanto, que el mensaje del evangelio, expresado en estos lenguajes y modelos, atrajera en algunas comunidades como Corinto un gran número de personas de los márgenes sociales. Además, sin duda, generaría una gran cantidad de esperanzas en todos ellos, así como muchos recelos por parte de los «sabios, poderosos y nobles»; esto explica, en parte, las continuas hostilidades que sufrió Pablo y sus comunidades desde muy pronto (cf. 1 Tes 2,2; 2,14; 3,3-4).

Estas hostilidades le dieron a Pablo la oportunidad de desplegar una estrategia de rentabilización de la opresión y la dificultad. La presión social que experimentaron las comunidades paulinas nada más nacer se explica, en parte, por su particular conciencia de pertenencia a un grupo excluyente y elitista, formado paradójicamente por muchos considerados marginales. Esta contradicción resultaba una alteración natural del orden divino, valor sagrado en la Roma imperial. La estrategia de Pablo consistía en dos argumentos: primero, igualar esos sufrimientos a los de Cristo, humillado y despreciado hasta la muerte, y a los del mismo Pablo (1 Tes 1,6); segundo, anticipar las dificultades que se iban a presentar para que, cuando llegasen, no las interpretaran como un error o equivocación, sino como confirmación en el camino creyente (cf. 1 Tes 3,3-4). De este modo lograba Pablo que la hostilidad no fuese una fuerza de desintegración, sino de integración.

Por otra parte, la vida cotidiana de una comunidad, especialmente la diversificación de funciones, podría repercutir negativa-

[68] Cf. Wayne A. Meeks, «Social functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity», en David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism (Upsala 1979)*, C. B. Mohr, Tubinga 1983, pp. 687-705.

mente en la unidad generando fuerzas centrífugas que amenazaran con desintegrar la *ekklêsía*. Pablo desplegará también una estrategia muy carismática para responder a estas amenazas surgidas, esta vez, desde dentro de la misma comunidad. Un ejemplo lo tenemos en 1 Cor 12,12-30. Las funciones que escribe Pablo (apóstoles, profetas, maestros, milagros, curaciones, gobierno, lenguas, etc.) muestran un momento de expansión de la comunidad; sin embargo, lejos de servir a la construcción de la *ekklêsía*, parece que estaban al servicio de la fragmentación y el elitismo (¿qué función predominaba sobre las otras?). La respuesta de Pablo, sorprendentemente carismática, se enraíza en el único Espíritu que sostiene y da sentido a todas las funciones (1 Cor 12,13): Pablo utiliza la imagen del cuerpo, que los estoicos y otros filósofos habían utilizado como imagen de la unidad del Estado frente a la multiplicación de funciones políticas[69]. En la *ekklêsía*, todas las funciones dependen del mismo Espíritu, luego no tienen sentido al margen de las demás, sino en dependencia unas de otras; así, la diversificación se convierte en interdependencia. Sin embargo, Pablo altera de nuevo el orden natural presentando aquellas funciones consideradas más bajas y deshonestas como las necesitadas de mayor honor y aprecio, para equipararlas a las demás. Así ponía en práctica el principio de la cruz, también para la construcción de la *ekklêsía*: el signo de identidad de los creyentes no era ningún conjunto de creencias, sino el hecho de reflejar al Dios de la cruz.

La definición de la ekklêsía *y sus fronteras*

Una de las características más significativas del judaísmo era la claridad de los signos de identidad y la meridiana definición de sus fronteras, entendiendo por tales todos aquellos rasgos del comportamiento cotidiano que diferenciaba a un judío de un pagano, es decir, todos aquellos signos que delimitaban al grupo social judío de los demás grupos sociales. Estos signos eran, como hemos visto, básicamente tres: la circuncisión, las normas de pureza de los alimentos (leyes *kosher*) y las restricciones sobre los matrimonios. Mediante estos sencillos mecanismos de origen teológico (cf. Lv 18,4:

[69] Cf. James D. G. Dunn, «The body of Christ in Paul», en Michael J. Wilkins y Terence Paige (eds.), *Worship Theology and Ministry in the early Church*, Sheffield Acad. Press, Sheffield 1992, pp. 146-162; Richard A. Horsley, «1 Corinthians: A case study of Paul's Assembly as an alternative society», en Richard A. Horsley, *Paul and empire*, Trinity Press, Pensilvania 1997, pp. 242-252.

«Cumplid mis normas y guardad mis preceptos comportándoos según ellos. Yo soy Yahvé, vuestro Dios»), el judaísmo, especialmente en la diáspora, se separaba de las costumbres de sus vecinos, se distinguía, establecía sus fronteras (cf. Lv 18,3: «No hagáis como se hace en la tierra de Egipto, donde habéis habitado; ni hagáis como se hace en la tierra de Canaán, donde os llevo; no debéis seguir sus costumbres»). De este modo, la Torá servía como la mejor frontera sociorreligiosa entre Israel y los demás pueblos[70]. Sin embargo, Pablo (y los judeocristianos helenistas) van a cuestionar la Torá por razones teológicas de modo que se encontrará sin los mecanismos mediante los que Israel se distinguía de los demás pueblos; ¿cómo saber ahora, pues, cuáles son los signos que distinguen a los creyentes en Cristo de los demás? ¿Cómo saber qué comportamientos determinan las fronteras? ¿O acaso no existen entre los creyentes? Pablo se encontró en este punto con algunos problemas, si bien su solución refleja que no los consideraba problemas a largo plazo, sin duda por la inminencia de la parusía. No obstante, sus cartas reflejan una serie de estrategias para resolver el problema de la identidad del nuevo creyente y la definición de las fronteras de la *ekklêsía*.

Para ello Pablo adaptó un sencillo pero eficaz mecanismo conceptual que otros habían utilizado antes que él, especialmente los filósofos estoicos: la imagen multidimensional del cuerpo (cf. 1 Tes 4,3ss; 1 Cor 3,16; 6,15-20; 12,12-27; Rom 6; 7; 12; etc.)[71]. Este uso ha sido explicado por la antropóloga Mary Douglas, que sostiene que el cuerpo físico funciona como imagen del cuerpo social o, en otras palabras, que el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad y que las partes del cuerpo representan los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respecto a la totalidad de la comunidad. Así, explica, «el cuerpo social condiciona el modo como percibimos el cuerpo físico» y, en sentido inverso, «la experiencia del cuerpo físico, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad». Además, «la correspondencia entre el control corporal y control social» es «la base para considerar actitudes va-

[70] Cf. Jerome H. Neyrey, «Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents», *Semeia* 35 (1986) 129-170; Adriana Destro y Mauro Pesce, «I "corpi" sacrificali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 12,1-2», en Luigi Padovese (ed.), *Atti del VII simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Univ. Pont. Antonianum, Roma 2002, pp. 85-113.

[71] Cf. Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, T&T Clark, Edimburgo 2000.

riantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología»[72]. En otras palabras, existe una estrecha relación entre las dimensiones física, social y teológica del cuerpo. Los capítulos 11 a 17 del Levítico son un ejemplo de ello en la tradición judía, puesto que para mantener la pureza individual y colectiva de Israel, están especialmente preocupados por los orificios corporales y la impureza que a través de esas puertas simbólicas puede penetrar en Israel. Alimentos, relaciones sexuales, fluidos corporales, enfermedades de la piel (como tumores, erupciones, manchas, úlceras, lepra, calvicie, eccemas, etc.); todos los casos abordados en Lv 11-17 están exclusivamente preocupados por las fronteras del cuerpo, la piel y sus orificios. De acuerdo con este modelo, es lógico suponer que un grupo humano tan preocupado por todo lo que atañe a la piel y los orificios corporales estará muy preocupado por las amenazas sociales y de identidad; el peligro de desintegración cultural y religiosa provoca unos mecanismos de control social (segregación social) que tiene su paralelismo en el control corporal. La legitimación de este sistema es teológica, como hemos dicho (Lv 18,4: «Cumplid mis normas y guardad mis preceptos comportándoos según ellos. Yo soy Yahvé, vuestro Dios»).

Pablo desplegó su particular estrategia de definición de la *ekklêsía* y de creación de fronteras en dos situaciones: en primer lugar, la participación de los creyentes en las comidas en las que se consumía carne sacrificada a los dioses del contexto grecorromano y, en segundo lugar, las relaciones sexuales y comportamientos comunitarios asociados a ellas[73]. La cuestión que late detrás de las respuestas de Pablo parece ser esta: ¿qué contamina a la *ekklêsía*? Es decir, ¿participar en los banquetes públicos y comer la carne sacrificada a los ídolos contamina el cuerpo físico y así al cuerpo social, o sea, a la comunidad?, ¿cuáles son las relaciones sexuales adecuadas, es decir, cuáles contaminan el cuerpo físico del creyente y así el social, la comunidad? La comunidad de Corinto parece una comunidad especialmente sensi-

[72] Mary Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, pp. 89-95. Cf. también íd., *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI editores, Madrid 1991, pp. 155-173.

[73] Cf. Carlos Gil, «La construcción de la *ekklêsía* a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor», en Santiago Guijarro (ed.), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006, pp. 143-159; íd., «De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor», *Didaskalia* 38 (2008) 13-46.

ble a estos problemas, aunque también aparecen en Tesalónica, en Filipos, en Galacia y en Roma. El modelo parece ser este:



Respecto al primer problema, si se puede o no comer la carne sacrificada a los ídolos, nos encontramos con una respuesta muy ambigua por parte de Pablo (véase 1 Cor 8,1-13 y 1 Cor 10,14-33). En 1 Cor 10,21-22 responde tajantemente que no; en 1 Cor 8,4-6 y 1 Cor 10,25-27, responde claramente que sí; en 1 Cor 8,13 y 1 Cor 10,28-30, responde que depende. A juicio de los datos que Pablo da, este problema había generado en la comunidad de Corinto una división entre los que él llama «débiles» y los que, por oposición, habría que llamar «fuertes» (de los que Pablo dice que tienen «libertad» y «conocimiento»); los primeros, de más bajo estatus, identifican esa carne y la participación en esas comidas como idolatría; los segundos, de mayor estatus, necesitan esas comidas para mantener su estatus social y, acaso, elevarlo. La respuesta de Pablo está dirigida a los «fuertes», a quienes parece dar la razón: «comed todo lo que se vende en el mercado sin plantearos cuestiones de conciencia, pues del Señor es la tierra y todo cuanto contiene» (1 Cor 10,25-27). De acuerdo a este razonamiento, que tiene su fundamento teológico en el monoteísmo estricto, ningún alimento puede contaminar el cuerpo físico (cf. Mc 7,19), de modo que en ninguna circunstancia social la comunidad se verá afectada en su santidad (cf. 1 Tes 4,3) por ese comportamiento individual.

Sin embargo, más allá de este principio teológico-antropológico-cultural que Pablo sostiene, existe una circunstancia que le exige avanzar más su respuesta, donde refleja mejor su concepción de la identidad y las fronteras. El «débil» y el peligro real de que «se pierda» se convierte en una seria amenaza para la comunidad que puede romperse y extraviarse porque ya no reflejaría al Dios de la cruz: «por tu conocimiento se pierde el débil, ¡un hermano por quien murió Cristo! Y pecando así contra vuestros hermanos, hiriendo su conciencia que es débil, pecáis contra Cristo» (1 Cor 8,11-12). De modo que, aunque ningún alimento contamine al cuerpo físico y al cuerpo social, sí puede contaminarlo el comportamiento que un creyente tenga respecto a otro creyente si ello no es coherente con el cuerpo teológico y, consecuentemente, fragmenta, desune o extravía la comunidad. Este criterio lo concreta Pablo lacónicamente en 1 Cor 8,1: «Respecto a lo

inmolado a los ídolos, es cosa sabida, pues todos tenemos ciencia. Pero la ciencia hincha, el amor en cambio edifica»; la «edificación» de la *ekklêsía* (Rom 14,19; 15,2; 1 Cor 3,9; 10,23; 14,4.5; etc.) es el criterio que determina la identidad y las fronteras: todo comportamiento que genera cohesión y construye la *ekklêsía* de Dios es propio del creyente; por el contrario, todo comportamiento que rompe la unidad o genera división es impropio del creyente. Para todo ello, Pablo utiliza una legitimación teológica: el creyente debe reflejar en todo momento que la *ekklêsía* es «cuerpo de Cristo» (1 Cor 10,16; 12,27) y, por tanto, su comportamiento compromete la identidad teológica del cuerpo social. Parece lógico, por tanto, concluir que Pablo cambia las fronteras físicas (los orificios corporales como puertas para la contaminación social) por fronteras éticas: el comportamiento del creyente con su cuerpo que no refleja la identidad teológica del «cuerpo de Cristo» contamina el cuerpo social, la *ekklêsía* y, por tanto, debe ser considerado ajeno y propio de los no creyentes.

Respecto al segundo de los problemas mencionados, las relaciones sexuales y comportamientos comunitarios asociados a ellas, Pablo parece responder con la misma ambigüedad aparente, si bien, como en el caso de las comidas que acabamos de ver, tiene una clara coherencia de fondo. Estos problemas giran en torno a lo que Pablo considera comportamientos sexuales inadecuados, que sería la mejor traducción del término que utiliza: *porneia*. En 1 Cor 6,15-20 Pablo aborda un caso de comportamiento sexual inadecuado, el del creyente que frecuenta prostitutas. En este caso, a diferencia de las comidas sacrificiales mencionadas, Pablo no se esfuerza por desacralizar estos comportamientos, lo que refleja que, en principio, no debemos tomarlos, como se ha hecho en ocasiones, como comportamientos asociados a cultos paganos[74]. El problema aparece con claridad cuando Pablo explica el fundamento teológico que sostiene su argumento: «sois templos del Espíritu» (1 Cor 6,19). En tal caso, la *porneia* adquiere un nuevo sentido, puesto que lo que se pone en juego no es únicamente el cuerpo físico del creyente, sino el sentido teológico que tiene. Así, comportamiento sexual inadecuado es todo aquel comportamiento sexual que «contamina» al cuerpo teológico o, en otras palabras, aquel que no refleje la exclusividad de pertenencia a Cristo: «¿No sabéis que quien se une a una prostituta se

[74] Cf. Brian S. Rosner, «Temple Prostitution in 1 Corinthinas 6:12-20», *Novum Testamentum* 60.4 (1998) 336-351.

hace un solo cuerpo con ella? Pues está dicho: los dos se harán una sola carne. Mas el que se une al Señor se hace un solo espíritu con él» (1 Cor 6,16-17). «Contamina» por tanto la *ekklêsía* el comportamiento que no refleje la identidad teológica del cuerpo de Cristo, igual que en el caso de la carne sacrificada a los ídolos, y debe ser considerado como ajeno y propio de los no creyentes.

En ambos casos, la concreción de esos comportamientos, es decir, qué refleja y qué no refleja la identidad teológica del cuerpo de Cristo, será una tarea que no desarrolle Pablo, sino sus discípulos, como veremos en el capítulo IV sobre la tradición deuteropaulina. Esta es una característica del carisma de Pablo y refleja un momento de evolución primitivo en el que todavía ese carisma no se ha diluido en las instituciones que pronto deberán estabilizar a la creación paulina.

Por último, las comidas comunitarias también colaboraron para potenciar la identidad del grupo y afirmar de sus fronteras[75]. Varios datos nos sitúan en la importancia de las comidas para Pablo y sus comunidades. Las comidas fueron causa de ruptura en la comunidad de Antioquía tras la visita de Pedro (Gal 2,11-14). Por otra parte, eran también el lugar en el que se expresaba la ruptura con la comunidad, excluyendo al trasgresor de ellas y advirtiendo a los demás que no comieran con ellos (1 Cor 5,11). Así también, en la «cena del Señor» se representa la identidad de la comunidad de creyentes y su alteración tiene consecuencias trascendentales (1 Cor 11,17-34). Además, como ya hemos subrayado, la participación en la comunidad impedía cualquier otra participación en comidas rituales (1 Cor 10,16.21-22). La cena del Señor tenía, a diferencia del bautismo que se celebraba únicamente una vez como rito de incorporación al grupo de los llamados, la función de mantener el estatus adquirido en el bautismo: es lo que los antropólogos llaman «ceremonia». Un detalle particular del texto de 1 Cor 11,17-34 son las enfermedades y desgracias que Pablo presenta como consecuencia de la alteración del sentido de la cena del Señor. El hecho de que algunos creyentes de más alto estatus comieran mejores manjares y no esperasen a los de más bajo estatus, que pasaban hambre, escenificaba una ruptura de la identidad social y teológica de la *ekklêsía*. Las consecuencias de esto, de acuerdo a Pablo, fueron muy importantes: «por eso hay entre vosotros muchos enfermos y muchos achacosos, y mueren no pocos» (1 Cor 11,30); esto es

[75] Cf. Dennis E. Smith, *Del simposio a la eucaristía. El banquete en el mundo cristiano antiguo*, Verbo Divino, Estella 2009.

lo que Wayne A. Meeks llama colocar la cena del señor en un «drama escatológico», un espacio tabú donde la infracción de normas tiene como consecuencia calamidades incalculables[76]. La cena, por tanto, pretende transformar la pluralidad de miembros en un solo cuerpo, que las divisiones existentes (de género, de estatus o de etnia) desaparezcan en la cena del Señor porque este, por igual, representa al cuerpo de Cristo y lo hace presente en la historia. Por tanto, la celebración continua de esta ceremonia contribuye a mantener la identidad y a separar la *ekklêsía* de cualquier otro grupo o contaminación cultual.

c. *La organización interna de la comunidad*

La definición de la comunidad y el establecimiento de fronteras es la tarea más importante para la creación de la *ekklêsía*; sin embargo, Pablo utilizó también otros modos prácticos, al hilo de las necesidades que surgían, para organizar la vida de las comunidades[77]. Estas respuestas de Pablo fueron, como el grueso de sus cartas, respuestas de situación, es decir, que no reflejan un modelo definido y cerrado de *ekklêsía* sino que más bien, fueron configurando aquella de acuerdo a las respuestas de Pablo a los problemas y necesidades de la comunidades. Por tanto, en cuanto a la organización interna, no podemos decir que una idea de *ekklêsía* la configuró, sino lo contrario, que los problemas y situaciones comunitarias y las respuestas que Pablo dio, configuraron la idea de *ekklêsía*. Nos preguntamos ahora, pues, por ejemplo, ¿cómo organizaron los primeros creyentes de las comunidades paulinas su solidaridad?, ¿qué modelos de dirección utilizaron?, ¿qué mecanismos para resolver conflictos?, ¿qué valores de vida?, ¿qué sanciones para las transgresiones? Vamos a acercarnos a algunos casos reflejados en las cartas para ver que respondieron a algunas de estas cuestiones[78].

[76] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 259-263.

[77] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 212-230; Carlos Gil, «La dimensión política de las asambleas paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo», en Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008, pp. 283-305.

[78] Cf. Jan Lambrecht, «Unity and Diversity in Gal 1-2», en PCB, *Unité et diversité dans l'Église: texte officiel de la Commsision Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Libreria editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1989, pp. 127-142; Albert Vanhoye, «Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1 Co 12 et Rom 12», en PCB, *Unité et diversité dans l'Église: texte officiel de la Commsision Biblique Pontificale et travaux personnels des membres*, Libreria editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1989, pp. 143-156.

El conflicto y la desviación

Un conflicto que nos revela algunas características típicas de las primeras comunidades paulinas lo encontramos en 1 Cor 5,1-6: el caso del «que vive con la mujer de su padre». Este comportamiento refleja, probablemente, ciertas influencias del contexto (algunos cultos como el de Isis y Osiris valoraban de otro modo lo que generalmente se consideraba incesto)[79]. Un detalle revela un importante dato sobre la organización de la comunidad de Corinto. Pablo aborda el conflicto en dos partes: primero, toma una decisión (*kekrika*, 1 Cor 5,3); segundo, pide que se convoque *(synajzentôn)* la asamblea para ejecutar la decisión de Pablo (1 Cor 5,4). Ambos detalles resultan muy significativos. Por una parte, Pablo «ha juzgado» al acusado y lo considera culpable, de modo que debe ser «entregado a Satanás» (1 Cor 5,5); sin embargo, a pesar de la claridad y firmeza de su juicio, no ejecuta el castigo (la expulsión). ¿No podía Pablo ejecutar tal decisión? ¿No podía ejecutar ninguna? Por otra parte, el hecho de convocar «en el nombre del Señor Jesús» a la comunidad «junto con su espíritu» y «con la autoridad del Señor Jesús» parece reflejar, más que una práctica cotidiana, una inusual y solemne rúbrica que revela la importancia que el tema tiene para Pablo: se trata de una cuestión de autoridad, más que una desviación moral.

Así parece confirmarlo el hecho de que Pablo les eche en cara repetidamente su «engreimiento» y «jactancia» (1 Cor 5,2.5); no solo se comportan inadecuadamente *(porneia)* sino que, sobre todo, parecen gloriarse y enorgullecerse de esa libertad. Son los dirigentes de la comunidad a quienes este argumento deja profundamente en entredicho: debían haber tomado cartas en el asunto y no lo han hecho. Por tanto, ante el vacío de autoridad en la comunidad, Pablo asume el control; pero no anula la comunidad, sino que le hace experimentar su falta de control y el poder de Pablo. Así, la asamblea convocada para tal fin, bajo la autoridad de Pablo que ejerce su autoridad sobre los dirigentes locales, restablece una situación que no debía haberse alterado: los dirigentes tienen entre sus funciones la de controlar comportamientos inadecuados (*nouzeteô*, cf. 1 Tes 5,12) y, cuando esta función no se ejerce, la asamblea está por encima de sus dirigentes y actúa «con la autoridad del Señor Jesús»; es por tanto esta y no sus dirigentes, los que parecen

[79] Cf. Carlos Gil, «La Casa amenazada: conflicto de modelos familiares en 1 Co», *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 43-63.

poseer la máxima autoridad, situación que garantiza Pablo mediante su convocación. No es posible extrapolar conclusiones ni a otras comunidades ni a otras situaciones dentro de la misma comunidad de Corinto, pero es un indicio de cómo se irá configurando con el tiempo la resolución de conflictos y el manejo de la autoridad. Pablo tiene una autoridad sobre todas las comunidades y la ejerce mediante cartas y enviados («apóstoles»); actúa sobre ellas como único paterfamilias (situación que explicará, al menos en parte, el conflicto sobre el sustento; cf. 1 Cor 9)[80].

Otro ejemplo del tratamiento del conflicto es el caso de los que afirman «todo me es lícito» (1 Cor 6,12; 10,23), sin duda en estrecha relación con la motivación de los que se enorgullecían del caso del incestuoso. Probablemente, su idea de que todo es lícito tiene su origen, aunque remotamente, en la anulación del valor redentor de la Torá judía y en una errónea comprensión del bautismo por la que el revestimiento de Cristo confería al creyente una especie de protección contra todo tipo de contaminación (cf. Gal 3,27). Por ello, Pablo responde de un modo muy inteligente y coherente con la respuesta al problema de la carne y *porneia* que hemos visto: cambia el binomio pureza-impureza por el binomio moral-inmoral. Así parece hacerlo al final de la argumentación anterior (1 Cor 5,6-7): la metáfora de la levadura. Esta estrategia le permite a Pablo identificar un comportamiento sexual inadecuado *(porneia)* con la impureza *(zymê)*: «¿No sabéis que un poco de levadura *(zymê)* fermenta *(zymoi)* toda la masa? Eliminad la levadura vieja para ser masa nueva» (1 Cor 5,6-7). La legitimación es claramente teológica: «sois ázimos *(azymoi)*, porque vuestro cordero pascual, Cristo, ha sido inmolado» (1 Cor 5,7). El bautismo no confiere al creyente un manto de protección contra la impureza, sino la fuerza, la identidad y el horizonte con el que guiarse. De este modo corrige aquella errónea visión según la cual ser «ázimos» equivale a «ser todo lícito» y la sustituye por «no todo edifica» (1 Cor 6,12; 10,23): lo que contamina a la comunidad es el comportamiento inmoral porque no la edifica, no la construye[81].

[80] Cf. Stephan J. Joubert, «Shifting styles of church leadership: Paul's pragmatic leadership style in 1 and 2 Corinthians during the organization of the collection for Jerusalem», *Verbum et Ecclesia* 23 (2002) 678-688.

[81] Cf. Cynthia Briggs Kittredge, *Community and authority. The rhetoric of obedience in the Pauline tradition*, Trinity Press International, Harrisburg 1998; Bengt Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Gleerup, Lund 1978.

Los roles en la comunidad

En los años 50 del primer siglo, los roles de las comunidades de creyentes no estaban definidos o fijados de modo unánime; ni siquiera en las comunidades fundadas por Pablo, que tienen una impronta común, los roles y cargos aparecen definidos[82]. Así por ejemplo, el nombre de «apóstol», Pablo no lo reserva, como hará Lucas en el libro de los Hechos, para los que han vivido con Jesús durante su vida terrena y has sido testigos directos de su resurrección, sino que ocupa un abanico más amplio de funciones. Apóstoles son, de acuerdo a Pablo, varones y mujeres de modo indistinto, esclavos y libres, judíos o paganos. En 1 Cor 15,3-7 menciona a «todos los apóstoles», que de acuerdo al contexto no se limita a los Doce; en Rom 16,7 menciona como apóstoles a Andrónico y Junia, pareja que califica como «notables entre los apóstoles»; así mismo, en 2 Cor 8,23 habla de los encargados de recoger el dinero de la colecta como «apóstoles de la *ekklêsía*»; por último, en Flp 2,25 Pablo llama apóstol a Epafrodito, que le ha traído a la cárcel en Éfeso el dinero y la ayuda que le permitirá sobrevivir. Incluso utilizará el término «superapóstoles», en un sentido fuertemente negativo, para referirse a algunos de Jerusalén que llegaron a Corinto para contrarrestar su propia autoridad. En realidad, tomados en su conjunto, estos usos apuntan a una triple función del apóstol: son, en primer lugar, enviados itinerantes; en segundo lugar, no se presentan en nombre propio, sino de Cristo; y en tercer lugar, tienen una misión encomendada bien por la comunidad, bien por el mismo Pablo[83].

Los dirigentes locales tampoco aparecen definidos con claridad[84]. La mejor descripción la encontramos en 1 Tes 5,12, donde Pablo pide a la comunidad que respeten a sus dirigentes, que parece que no lograban destacar por encima del resto en una comunidad muy homogénea social y económicamente. Pablo dice así: «Os pedimos, hermanos, que tengáis en consideración a los que trabajan entre vosotros, os

[82] Cf. John P. Brown, «Inversion of social soles in Paul's letters», *NT* 33 (1991) 303-325.

[83] Cf. Ann G. Brock, «Apostleship. The claiming and bestowing of authority», *Rivista di storia del cristianesimo* 3.1 (2006) 31-44; Schuyler Brown, «Apostleship in the New Testament as an Historical and Theological Problem», *NTS* 30 (1984) 474-480.

[84] Cf. Pius Ramón Tragan, «Un texte ancien sur l'organisation de l'Église: 1 Thessaloniciens 5,12-13», en AA. VV., *Ministères et célébration de l'eucharistie. Sacramentum I*, Editrice Anselmiana, Roma 1973, pp. 149-180; Frederick F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, Word, Dallas 2002, p. 117.

presiden en el Señor y os amonestan». Así, el dirigente aparece calificado con tres verbos: trabajar duro por la comunidad» *(kopiaô)*, «presidirla» *(proistêmi)* y «exhortarla o instruirla» *(nouzeteô)*. En 1 Cor 16,15-16 se menciona la existencia de algunos líderes locales que «trabajan y se afanan» (*synergeô* y *kopiaô*); en 1 Cor 1,11, «los de Cloe» informan a Pablo *(dêloô)*; en Rom 16,2 se menciona a Febe, «diácono», que ha sido «patrona» o «mediadora» *(prostatis)* de muchos y de Pablo mismo; etc. Hay alusiones continuas a las cartas a otras funciones y tareas, algunas de ellas con autoridad delegada (bien de Pablo o de la comunidad) que no están suficientemente definidas en las fuentes, pero que tenían una importancia decisiva en la estrategia de creación y organización interna de las comunidades. Muchos de estos colaboradores y colaboradoras mencionados le ofrecían a Pablo una red básica de relaciones y contactos sociales para ampliar el anuncio del evangelio y tenían, por ello, un lugar reconocido en la comunidad.

Por su parte, las demás funciones y tareas comunitarias, que vienen enumeradas en varios lugares de sus cartas (1 Cor 12,8-10; 12,28-30; Rom 12,6-8; cf. Ef 4,11) no reflejan ni un orden ni una jerarquía clara. Parecen estar compuestas, más bien, para contrarrestar ciertos excesos de aquellos que se tenían por «espirituales» *(pneumatikoi)* y consideraban algunas funciones más carismáticas que otras (como el don de lenguas, por ejemplo). Pablo parece ofrecer estas listas para mostrar que todos los carismas proceden del mismo Espíritu y no tienen más jerarquía que el principio que ya hemos mencionado antes, el de la construcción de la comunidad (cf. 1 Cor 14,1-4). Así, las funciones que Pablo más aprecia son las que contribuyen sin confusión a la construcción de la comunidad: apóstoles (de acuerdo con lo explicado antes), profetas (exhortar y orientar a la comunidad), maestros (enseñanza y doctrina). Después, en un lugar que Pablo acepta pero considera secundario, están los que curan, asisten, gobiernan, hablan en lenguas.

Un intento bastante satisfactorio de organización tripartita de todas estas funciones la ofreció Wayne A. Meeks[85], quien distingue, en primer lugar, las funciones que exigen manifestaciones visibles del Espíritu (curación, profecía, milagros, lenguas, etc.); en segundo lugar, las que suponen una posición social (patrón, anfitrión, dirigente, etc.); y en tercer lugar, las que reflejan una asociación con otros

[85] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 225.

(apóstoles, colaboradores, coautores, etc.). No dan por tanto una imagen clara y definida de la organización comunitaria ya que la *ekklêsía* paulina está en los años 50 del siglo primero en su fase creativa, constructiva; los oficios, cargos, roles e instituciones están todavía en fase de construcción y se intercambian en muchas ocasiones funciones de unos a otros. Aparecen, por otra parte, en las cartas, menciones a personas que colaboran con Pablo dentro de una gama variada. Desde la clara independencia aun manteniendo algún tipo de comunicación, como es el caso de Apolo, hasta la total dependencia de la autoridad de Pablo, como puede ser el caso de Timoteo o Tito, lo que no obvia cierta independencia en algunas cuestiones organizativas o de gestión (como demostraron ambos en el tratamiento del conflicto entre Pablo y la comunidad de Corinto en la segunda mitad de los años 50). Por otra parte, estas relaciones podían abarcar un largo período (como Timoteo o Silvano, o como Priscila y Aquila) o limitarse a un lugar o un corto tiempo (como los que trabajaban solo en una ciudad, Epafrodito, o los «compañeros de prisión»). De todos estos datos, la conclusión es la complejidad y fluidez de la red de dirigentes que unificaban las asambleas paulinas[86].

En esta ambigüedad se puede entender cierta confusión que generó en algunas comunidades el hecho de que algunas mujeres ejercieran cargos y funciones tradicional y socialmente limitados a los varones[87]. 1 Cor 11,2-16, por ejemplo, refleja un claro problema de funciones de género[88]. Para Pablo, este problema no es si la mujer puede o no profetizar, como queda claro en 11,5 («toda mujer que ora o profetiza...»), sino el modo de hacerlo («... con la cabeza descubierta afrenta a su cabeza»); para los destinatarios era algo, al menos, discutible y tenía consecuencias directas sobre las funciones de liderazgo en la *ekklêsía* (cf. 11,3.16). La respuesta de Pablo difuminaba las fronteras entre las funciones femeninas y masculinas, permitiendo que la mujer tenga funciones iguales que el varón; esto supuso lógicamente, problemas en el orden de las asambleas (el final abrupto de esta sección lo confirma: 1 Cor 11,16) y, probablemente,

[86] Cf. Bruce J. Malina, *Timothy. Paul's closest associate*, Liturgical Press, Collegeville 2008.

[87] Cf. Craig L. Blomberg, «Neither hierarchicalist nor egalitarian: Gender roles in Paul», en Stanley E. Porter (ed.), *Paul and his theology*, Brill, Leiden 2006, pp. 283-326; Wendy Cotter, «Women's Authority Roles in Paul's Churches: Countercultural or Conventional?», *NT* 36 (1994) 350-372.

[88] Cf. Christopher Mount, «1 Corinthians 11:3-16: Spirit possession and authority in a non-Pauline interpolation», *JBL* 124 (2005) 313-340.

en el orden de las casas (que se pudieron ver afectadas por los roles de liderazgo que algunas mujeres ejercían en público). La situación, más allá de lo anecdótico, refleja unas comunidades en definición y creación, que tenían en este momento muchas puertas abiertas, muchas posibilidades para explorar, muchas concreciones carismáticas nacidas de la identidad teológica de la *ekklêsía*. Con el tiempo, el carisma se diluirá en las mismas instituciones que le darán futuro.

Los fundamentos de la autoridad

Por último, vamos a apuntar únicamente algunos rasgos sobre cómo legitima Pablo la autoridad, ya que este punto ofrece una nueva pista sobre la creación de las comunidades no solo en su aspecto organizativo, sino también en su tarea de legitimación. Pablo, coherentemente a lo dicho antes, utiliza preferente los modos informales de control: el aviso, la persuasión, el diálogo o la discusión parecen servir en la mayoría de las situaciones, igual que las reuniones, los enviados, y las cartas. El problema es que estos modos informales exigen que ambas partes compartan un mismo universo simbólico, es decir, los mismos presupuestos, creencias, objetivos y modos de relación común. Por ello ha tenido que resultar efectivo el proceso de resocialización mencionado, y deben de seguir vigentes los principios legitimadores que lo hicieron posible[89]. Sin embargo, parece que en ocasiones, estos mecanismos informales no fueron suficientes, hecho que refleja algo ya apuntado antes: no pocos creyentes experimentaron un proceso de resocialización incompleto o defectuoso. Un indicativo claro de esta situación es la pregunta ¿por qué tengo que obedecer a quien no tiene suficiente carisma? Los problemas de liderazgo en la comunidad de Tesalónica (1 Tes 5,12), o los conflictos entre los cargos de la comunidad de Corinto (1 Cor 12-14) son un signo de ello. En este caso, Pablo dio muestras de utilizar algunos fundamentos formales de autoridad, en concreto cuatro.

En varios lugares de sus cartas (1 Cor 2,6-9; Gal 1,15-16; 1 Cor 14,29) Pablo se presenta como destinatario de unas «revelaciones» que le confieren la autoridad del que tiene un conocimiento de la realidad (y del sentido profundo de la realidad, *apocalypsis*); no se trata de algo exclusivo de Pablo, ya que cualquier creyente puede tener, y de hecho tiene, revelaciones por parte de Dios (cf. 1 Cor 2,6-9; 14,29). En

[89] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 225-230.

segundo lugar, Pablo da muestras de utilizar la Sagrada Escritura con un conocimiento de su contenido y una capacidad exegética fuera de lo común (cf. Gal 3-4; 1 Cor 10,1-6; Rom 4); quien es capaz de utilizar correctamente las claves hermenéuticas de la Escritura para interpretar la realidad, tiene una autoridad formal mayor que quien no la tiene. Aquí podríamos entender también el recurso de Pablo en ocasiones a ser portador y eslabón de una tradición que conecta la *ekklêsía* con su origen palestino (cf. 1 Cor 11,23; 15,3). En tercer lugar, Pablo dice explícitamente que él posee el Espíritu del Señor (1 Cor 7,40); incluso cuando debe imponer su autoridad, apela a su Espíritu, recibido del Señor (como hemos visto en el caso del incestuoso: 1 Cor 5,1-6). El problema de este tercer modo formal de autoridad es que los rasgos que ponían de manifiesto la posesión del espíritu no eran fijos y creaban confusión: el poder de realizar acciones milagrosas (que Pablo se atribuye a sí mismo: 2 Cor 12,12) y otras manifestaciones como el hablar en lenguas (que Pablo también se atribuye a sí mismo: 1 Cor 14,18-19). Y en estos aspectos, otros también podían mostrar signos de posesión del Espíritu, lo que genera una mezcla de libertad y confusión. Por último, el cuarto fundamento formal de autoridad es peculiar de Pablo, y en él refleja su particular conexión entre la teología y la vida cotidiana. En diferentes lugares de sus cartas, Pablo menciona el contenido del evangelio como fuente de autoridad (1 Cor 1,18; 2 Cor 12,7-10); se trata de la inversión simbólica que Pablo descubre en el acontecimiento de la cruz y que pone en práctica continuamente: la hostilidad es signo de la identidad cristiana (1 Tes 2,14; 3,3.7); la sabiduría, la nobleza, el poder, son reemplazados por la estupidez, la necedad y la locura (1 Cor 1,23-25); la esclavitud se convierte en signo de la libertad «en el Señor» (1 Cor 7,22); la muerte física es signo de la resurrección (1 Cor 15,43); la debilidad signo de la fuerza de Dios (2 Cor 4,7-5,10; 12); la pobreza es riqueza y viceversa (2 Cor 8,9); etc. Así, la cruz, a partir de la peculiar interpretación que Pablo hace de este acontecimiento (tal como la hemos descrito más arriba), se convierte en paradigma de autoridad: la imitación del Crucificado es el principio de autoridad por antonomasia. Por ello, Pablo es más apóstol que los demás (incluso que aquellos «superapóstoles») porque es más débil, más torpe, con menos capacidad de palabra, más oprimido y perseguido, etc., y así se asemeja más al Crucificado (1 Cor 2,1-5; 2 Cor 12,9-12)[90].

[90] Cf. Jennifer Strawbridge, «The word of the cross. Mission, power, and the theology of leadership», *Anglican Theological Review* 91.1 (2009) 61-79.

5. Otros grupos no paulinos

La tradición paulina fue la más importante en términos de su extensión, desarrollo y legado literario; es la que mejor conocemos y la más influyente en la expansión de la fe en Jesús por el Mediterráneo. Pero no es la única[91]. Las mismas cartas de Pablo, así como otras fuentes independientes, testimonian la existencia de creyentes y grupos pertenecientes a otras tradiciones, que tienen origen diferente o, en algún caso, orientación divergente a la paulina. Tanto en Éfeso como en Roma, al menos (quizá también en Corinto), Pablo no fue el primero en anunciar el evangelio; existieron antes que él grupos o misioneros creyentes con algunos rasgos diferenciadores. Dos cautelas metodológicas se impone en este momento: en primer lugar, no conviene dejarse impresionar por la dureza y beligerancia de Pablo para calificar estos grupos diferentes como opositores; en algunos casos pueden ser, pero no necesariamente en todos; no debemos suponer una intención perversa, a pesar de su oposición a Pablo. En segundo lugar, no es aconsejable extender la oposición a Pablo de algunos grupos judaizantes a otros grupos similares como si Pablo se hubiese enfrentado en bloque contra todos los demás creyentes de origen judío.

La misión de Pedro aparece en muchos momentos de las cartas de Pablo (cf. Gal 2,9.11; 1 Cor 1,12; 9,5) y de Hechos (cf. Hch 10,1ss). Aunque Pablo lo presenta como líder de la misión entre los «circuncisos» (fruto del acuerdo de Jerusalén) su presencia en Antioquía y su influencia en Corinto o Roma reflejan que esta división no estaba claramente delimitada; había probablemente una doble indefinición: en primer lugar, sobre el lugar de los temerosos de Dios en esa división y, en segundo lugar, sobre el concepto de Israel (que podía abarcar geográficamente aquellas ciudades o lugares donde había comunidades judías). Esta constatación parece el contexto más plau-

[91] Cf. Ferdinand C. Baur, *Paul the apostle of Jesus Christ: His life and works, his epistles and teachings*, Hendrickson, Peabody 2003 (original alemán de 1845); John J. Gunther, *St. Paul's opponents and their background: A Study of apocalyptic and Jewish sectarian teachings*, Brill, Leiden 1973; Stanley E. Porter, *Paul and his opponents*, Brill, Leiden 2005; Jerry L. Sumney, *«Servants of Satan», «False Brothers», and other opponents of Paul*, Sheffield Adad. Press, Sheffield 1999; Eusebio, *HE* III,31,3; *Fragmentos de Papías*, 3; Richard E. Oster Jr., «Christianity in Asia Minor», *ABD* vol. 1, pp. 938-954; Lincoln Hurst, «Apollos, Hebrews and Corinth», *Scottish Journal of Theology* 38 (1985) 505-513. Sobre la extensión del grupos de creyentes en Cristo por otros lugares, cf. William L. Petersen, «Christianity (North African Christianity)», *ABD* vol. 1, pp. 965-967; Birger A. Pearson, «Christianity (Christianity in Egypt)», *ABD* vol. 1, pp. 654-960.

sible para la presencia de creyentes de otras tradiciones que tienen, en general, un perfil judaizante y nos permite establecer una diferenciación básica: las que polemizan con Pablo y las que no.

Entre las primeras, descubrimos diversos grupos: uno aparece en Corinto y otro en Galacia. El primero de estos dos está representado por un conjunto de misioneros itinerantes de origen y horizonte judío que aparecen en tres momentos diferentes (1 Cor 1-4; 2 Cor 3-7; 2 Cor 10-13); se presentan como verdaderos apóstoles con autoridad (frente a Pablo, que aparece sin autoridad ante ellos; cf. 2 Cor 11,7-13); traen cartas de recomendación (probablemente de Jerusalén, pero no es imposible que sean de otra comunidad; 2 Cor 3,1; 10,12); son mantenidos económicamente por la comunidad de creyentes de Corinto (cf. 2 Cor 12,11-15); tienen recursos intelectuales y capacidad persuasiva (cf. 2 Cor 11,5-6); se presentan acompañados de signos carismáticos (visiones, revelaciones y poderes milagrosos) que convencen a los corintios (cf. 2 Cor 12,11-12). No aparecen datos explícitos que revelen su interés por la circuncisión o por el cumplimiento de la ley de los corintios. No podemos despreciar totalmente la posibilidad de que estos fuesen también misioneros en Corinto al tiempo de Pablo y se viesen en competición con este (a pesar de que Pablo les dice que se «glorían en territorio ajeno por trabajos ya realizados»; cf. 2 Cor 10,16); podría tratarse de un conflicto por falta de claridad, como hemos dicho, de aquel reparto «en privado» entre Pedro (a los circuncisos) y Pablo (a los paganos; cf. Gal 2,9). En cualquier caso, lo que muestran estas alusiones es la existencia de misioneros que tienen una estrategia de evangelización diferente a la de Pablo y que resulta atractiva, basada en persuasivos discursos, exégesis culta de la escritura y conexiones con Jerusalén; todo ello ofrecía a los corintios, probablemente, la seguridad de una enseñanza legitimada, clara e inequívoca.

El segundo de aquellos dos primeros grupos mencionados aparece en Galacia y está representado por otros misioneros judaizantes que piden la circuncisión de los creyentes de origen pagano y el cumplimiento de la Torá; tienen conexiones con Jerusalén (cf. Gal 4,25) y tienen una concepción claramente diferente a la de Pablo sobre la idea de Israel y la relación del creyente pagano con las tradiciones judías (cf. Gal 6,12); para Pablo esto es «otro evangelio» (cf. Gal 1,6). Sin embargo, a pesar del duro enfrentamiento que Pablo tiene con ellos es posible pensar que estaban completando su misión ante la incomprensión de los gálatas; no se percibe conflicto directo

sobre la autoridad de Pablo por parte de aquellos. En cualquier caso, se trata de un grupo itinerante con una visión del cristianismo divergente a la paulina. Es posible que podamos añadir a estos dos grupos (o acaso, a caballo entre estos y los del siguiente párrafo) alguno más, pero los datos son más bien escasos. Pablo menciona en Flp 1,15-18 a unos que «predican a Cristo por envidia y rivalidad», «para aumentar la tribulación de mis cadenas». Pablo acepta de estos el hecho de que predican a Cristo, cosa que no hace ni de los opositores de Galacia ni de los de Corinto (a quienes llega a llamar «servidores de Satán»; cf. 2 Cor 11,13-15). Estos, por tanto, podrían ser grupos con divergencias poco significativas en el contenido del evangelio o con estrategias diferentes en la misión.

Entre las segundas tradiciones (las que no polemizan directamente con Pablo), podemos destacar la misión de Apolo y los grupos que le siguen (1 Cor 1,12), los del «bautismo de Juan» en Éfeso (Hch 18,25) o la misión de Pedro y las comunidades vinculadas a él (1 Cor 1,12; en relación más o menos estrecha con Antioquía). Apolo es descrito por Lucas como «un judío... originario de Alejandría, hombre elocuente que dominaba las escrituras» (cf. Hch 18,24); parece que tuvo un impacto significativo en Acaya y, especialmente, en Corinto (cf. 1 Cor 1,12). Su origen alejandrino podría haber favorecido la influencia de cultos mistéricos orientales, como el de Isis y Osiris, o el excesivo gusto por la filosofía y el discurso, como parecen apuntar algunos rasgos polémicos en 1 Cor. El mismo Lucas lo vincula con el «bautismo de Juan», puesto que completa su descripción así: «había sido instruido en el camino del Señor y con fervor de espíritu hablaba y enseñaba con todo esmero lo referente a Jesús, aunque solamente conocía el bautismo de Juan» (Hch 18,25); aunque sea improbable su identidad como seguidor del Bautista, puede reflejar una vinculación a ciertas tradiciones incompletas (de acuerdo al redactor del hecho, Lucas) vinculadas a Palestina. La instrucción en el camino (y, por tanto, la culminación del proceso creyente) habría corrido a cargo de Priscila y Aquila. Su llegada a Corinto aparece totalmente al margen de Pablo; Lucas dice que los hermanos de Éfeso le animaron a ir y que escribieron a los «discípulos» de Corinto para que le recibieran. Aunque podría pensarse que Pablo se refiere a él (y sus acompañantes) cuando polemiza contra los que tienen «cartas de recomendación» (cf. 2 Cor 3,1), no es probable, ya que habla de Apolo con cordialidad y cercanía en 1 Cor 16,12.

Más sugerente se plantea la idea de que Apolo fuese mejor conocedor que Pablo de los eventos del Jesús histórico, de acuerdo a la descripción mencionada de Lucas: «enseñaba con todo esmero lo referente a Jesús» (véase el apartado «Relación de Pablo con Jesús», más arriba); este dato sería coherente con su vinculación a las tradiciones palestinas mencionadas. Dada la polémica que Pablo tiene con los que se presentan como conocedores de Jesús (cf. 2 Cor 5,16), Apolo podría aparecer en conexión con aquellos; esta hipótesis plantea la posibilidad de un grupo de creyentes que valora más que Pablo las enseñanzas de Jesús y está tejiendo una red de influencia más allá de Palestina o Antioquía. Pablo no polemiza directamente con estos (al menos con Apolo); parece concederles una autoridad válida. Sería un ejemplo de una corriente judaizante no polémica con Pablo, que tendría diferentes representantes en Apolo y Pedro. Todo ello plantea una gran pluralidad en los itinerantes no paulinos de esta primera generación fuera de Palestina y un desconocimiento proporcional por nuestra parte.

V

La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús: el surgimiento de los evangelios

Rafael Aguirre Monasterio

1. La segunda generación cristiana

El estudio de la primera generación, realizado en los dos capítulos precedentes, es particularmente difícil. Ante todo porque los inicios de un movimiento suelen ser muy creativos y entusiastas, pero también tanteantes, oscuros y poco institucionalizados. En el caso que nos ocupa hay que añadir –por lo que respecta a la «patria», a la tierra de origen, a Palestina– que no tenemos fuentes directas y los conocimientos debemos extraerlos del estudio crítico de unos textos de un tiempo posterior. La situación de la diáspora es diferente, porque contamos con las cartas de Pablo, pero este hecho, tan positivo en principio, puede inducir a error en la medida en que se piense que todo se redujo a la obra de este gran apóstol y se olvide la existencia de otros misioneros con estrategias y teologías distintas a la paulina, y que dieron pie a otro tipo de Iglesias.

En la segunda generación, que siguiendo una convención muy aceptada en nuestros días, consideramos que se extiende desde el año 70 hasta el 110, constatamos la existencia de diversos tipos de cristianismo diferentes, pero con relaciones entre ellos. Es el período en que aparecen la mayoría de los textos cristianos, que integrarán posteriormente el canon y que, por tanto, han tenido una influencia decisiva en la configuración de la «gran Iglesia». Es precisamente este proceso de puesta por escrito con las relaciones complejas que se establecen entre texto y tradiciones orales un fenómeno clave en la segunda generación y que tendremos que abordar.

Hemos insistido en la pluralidad del movimiento cristiano desde el inicio. En la segunda generación esta pluralidad no desaparece, pero, de alguna forma, sí hay unas líneas que, en detrimento de

otras, se van consolidando, en buena medida por la importancia y el éxito de sus escritos, líneas con su propia pluralidad y evolución interna, que mantendrán contactos desde muy pronto y que conocerán, cada una de ellas, desarrollos posteriores. En este libro dedicamos cuatro capítulos a las diversas líneas cristianas de la segunda generación. En este capítulo V, a la representada por los evangelios sinópticos, unos textos narrativos; en el VI, a la pospaulina, que procede de lo que podríamos llamar la escuela paulina, unos textos epistolares; en el VII, a la joánica, en la que encontramos textos narrativos y epistolares; en el capítulo VIII se estudian otras líneas de la segunda generación cristiana, que tiene menos presencia literaria, pero que nos hablan de la pluralidad y diversidad del cristianismo en estos momentos, teniendo en cuenta, además, que algunas de estas líneas van a tener desarrollos posteriores muy notables (por ejemplo, el radicalismo apocalíptico y el modelo de institucionalización que ya se observa en la primera carta de Clemente y en Ignacio de Antioquía).

Conviene tener presentes dos observaciones. La primera es que estamos continuamente hablando de textos literarios y no tenemos otro remedio porque para la época que nos ocupa no hay restos materiales de procedencia cristiana, pero nuestro objetivo no es propiamente hacer un estudio de la literatura cristiana primitiva. Por supuesto intentamos analizar con rigor crítico los textos, pero lo que pretendemos, ante todo, es descubrir la vida del movimiento cristiano, sus características, su evolución, su diversidad y su unidad. Nos interesan las características literarias y teológicas de los escritos, pero nos importa de forma especial su contexto social y eclesial. La segunda observación es que la delimitación temporal de la segunda generación (del 70 al 110) hay que tomarla con flexibilidad. Es necesario mirar a lo que antecede, pero, sobre todo, puede ser muy instructivo hacer algunas referencias a la evolución posterior de las formas de cristianismo que se van consolidando tras la segunda generación. Así se va logrando una visión coherente del conjunto y vale aquello de que «el futuro nos desvela la verdad del presente». Hay formas de cristianismo de la tercera generación que se pueden entender como desarrollos o como reacciones a lo que toma cuerpo en la segunda generación. Por otra parte, alguna de estas formas que aparecen claramente más tarde, se vislumbran ya en la segunda generación.

En torno al año 70 nos encontramos con dos hechos de enorme importancia que marcan un tiempo nuevo en el proceso formativo

del cristianismo: la guerra judía con la destrucción del Templo en el año 70 y la desaparición de los testigos directos de Jesús.

a. *La guerra judía*

Las relaciones de los judíos con los ocupantes romanos se fueron tensando progresivamente a lo largo del siglo I hasta que desembocó en la llamada «guerra judía», que comenzó el año 66 cuando Eleazar, hijo del sumo sacerdote Ananías, consiguió suprimir el sacrificio diario que se ofrecía en el Templo por el emperador. Al mismo tiempo, una muchedumbre enardecida quemó los palacios de Ananías y del rey Agripa y Berenice, y aprovechó la ocasión para «quemar los archivos y destruir así los comprobantes de los préstamos e impedir la devolución de las deudas, ganándose las simpatías de los deudores y enfrentado a los pobres contra los ricos» (*Bell.* II, 426-427). Estas palabras de Josefo subrayan que la sublevación antirromana tenía también un fuerte componente de reivindicación social. La reacción de los romanos fue implacable y sus tropas, primero bajo el mando de Vespasiano y, más tarde, de Tito, conquistaron Jerusalén y la prendieron fuego en agosto del año 70. Un grupo de resistentes huyeron de la ciudad y se hicieron fuertes en Masada, un picacho impresionante en el desierto sobre el mar Muerto, en el que Herodes había construido un gran palacio, y allí resistieron aún cuatro años más al asedio romano hasta que al final fueron exterminados o, como cuenta de forma épica y un tanto legendaria Josefo, procedieron a un suicidio colectivo para no caer en las manos enemigas (*Bell.* VII 275-406).

La destrucción del Templo de Jerusalén supuso el cuestionamiento radical de la identidad judía, que tenía su columna vertebral en el Templo y en el sistema cultual con todas sus derivaciones. El judaísmo del siglo I era enormemente plural y la tesitura de tener que redefinir su identidad hizo que una línea, la farisea, fuese prevaleciendo en el tiempo posterior –porque era un movimiento laical preocupado, ante todo, por el cultivo de la ley y por extender a la vida cotidiana unos preceptos de pureza que los sacerdotes restringían al Templo– y se diese un proceso de unificación en el seno del pueblo, en el que acabó predominando el judaísmo rabínico, que marcaría toda la historia posterior. Hay una leyenda, según la cual Yohanan ben Zakkai, discípulo de Hillel, uno de los fundadores de la escuela farisea, se opuso a la guerra y escapó de la ciudad. Se en-

contró con Vespasiano y le profetizó que sería el próximo emperador. En recompensa se le permitió que se instalase en Yamnia, cerca de la costa, donde creo una academia para reunir y proseguir las enseñanzas fariseas[1].

¿Cuál fue la actitud de los discípulos de Jesús en la guerra judía? Según una antigua tradición, tras la muerte de Santiago, el hermano del Señor, la comunidad de Jerusalén huyó a Pella, una ciudad helenística de Transjordania. Esta tradición es recogida por Eusebio de Cesaréa a principio del siglo IV (*HE* III, 5,3). Es una tradición verosímil, pero cuya autenticidad es muy discutida. En todo caso, ¿salieron de Jerusalén todos los discípulos de Jesús?, ¿regresaron tras la guerra?, ¿no pudo haber, como piensan algunos estudiosos, judeocristianos que participaron con sus hermanos de sangre en la guerra contra los romanos y corrieron su misma suerte?[2] El evangelio de Marcos puede ofrecer algunas pistas sobre este asunto, pero lo que más nos interesa subrayar en este momento es que los acontecimientos del año 70 marcaron el inicio de una nueva etapa en la historia del pueblo judío y en el proceso formativo del cristianismo.

b. *La desaparición de los testigos directos*

La guerra judía coincide en el tiempo con la desaparición de los testigos directos de Jesús. En un movimiento social la desaparición de los colaboradores inmediatos del líder que está en el origen es un momento decisivo y desencadena una serie de transformaciones sociales. Por testigos directos entendemos un grupo amplio, con vinculaciones primarias, pero en algunos casos secundarias o a través de intermediarios relevantes, con Jesús de Nazaret.

La tradición posterior aumentó notablemente el papel desempeñado por el grupo de los Doce, cuya existencia bien puede remontarse al mismo Jesús. Pero su importancia como los grandes misioneros y como los testigos privilegiados es, en buena medida, una construcción posterior. En los Hechos Apócrifos aparecen dispersándose para llevar el evangelio a las diversas partes del mundo. En

[1] L. Michael White, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones,* Verbo Divino, Estella 2007, pp. 290-292 con bibliografía.

[2] Samuel George F. Brandon, *Jesus and the Zealots,* Manchester University Press, Mánchester 1967; íd., *The Fall of Jerusalem and the Christian Church,* Society for Promoting Christian Knowledge, Londres 1951.

la obra lucana, los Doce son los únicos que propiamente pueden ser llamados «apóstoles», porque son un grupo reducido que garantiza la vinculación del tiempo de Jesús con el tiempo de la Iglesia: han estado con él «todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros» y son «testigos de la resurrección» (Hch 1,21-22). El prestigio de cada uno de los Doce fue, sin duda, muy grande en la comunidad primitiva y en la tradición posterior, pero probablemente no jugaron, desde un punto de vista histórico y personal, un papel tan exclusivo ni tan preponderante como se ha solido pensar. En realidad, los testigos directos constituían el amplio grupo de discípulos y simpatizantes de Jesús que, en la primera generación y con diferentes funciones, guardaron y elaboraron las tradiciones de Jesús. Como veremos después, hay tradiciones cuya transmisión tiene un doble control: por una parte, el grupo como tal, pues se trata de una memoria social y compartida, y por otra, la autoridad que se reconoce a algunos discípulos que habían estado especialmente cerca de Jesús. Es precisamente en torno al 70 cuando van desapareciendo estos testigos inmediatos, visuales y auriculares, de Jesús.

Adelanto unos elementos que, por su importancia y complejidad, tendrán que ser posteriormente profundizados. Siguiendo una convención muy aceptada, como ya hemos dicho reiteradamente, estamos hablando de la «segunda generación» cristiana, que comienza alrededor del 70 y dura cuarenta años. Pero conviene distinguir entre los coetáneos de Jesús, sus hijos (que serían jovencísimos en las décadas de los años 30 y 40) y los descendientes de estos hijos (que serían los jóvenes de los años 70)[3]. En psicología social se observa que es la generación de los nietos la que muestra un interés mayor por la recuperación de la memoria histórica de sus ancestros. Lo que para sus padres era obvio o se ocultaba para ser aceptados en la nueva situación, para ellos se convierte en una reivindicación preciosa. En un grupo étnico que emigra, los hijos fácilmente olvidan u ocultan las tradiciones y hasta la lengua patria para ser aceptados en la nueva situación, mientras que los nietos buscan sus raíces (apellidos, costumbres, lengua) y las reivindican como señal de identidad propia. Bruce J. Malina[4] recurre al «principio de la

[3] Es obvio que no me estoy refiriendo a hijos y padres en sentido biológico, sino a las generaciones como tales, sin suponer que sus miembros fuesen hijos o nietos de creyentes en Jesús, lo que en este tiempo sería excepcional frente al caso más corriente de convertidos adultos.

[4] Bruce J. Malina, *Timothy. Paul's closest associate,* Liturgical Press, Collegeville 2008, pp. 21-37.

tercera generación» formulado por Marcus L. Hansen, que se expresa en los siguientes términos: «Quien tenga coraje para codificar las leyes de la historia debe incluir lo que puede llamarse el principio del interés de la tercera generación... derivado del fenómeno casi universal según el cual lo que los hijos desean olvidar los nietos desean recordar»[5].

Aplicándolo a nuestro caso: en torno a los años 70 encontramos una generación cristiana especialmente interesada por reivindicar las tradiciones de Jesús, por recuperar esa memoria social que fundamenta la identidad propia del grupo cristiano al que pertenecían. Las importantes consideraciones de Jan Assmann, realizadas desde otra perspectiva, coinciden con lo que se acaba de exponer. Este autor afirma que después de un período de cuarenta años la memoria comunicativa, es decir la transmitida por los coetáneos a los acontecimientos, conoce una crisis[6] y se plantea la necesidad de modificar las formas de transmitir la memoria. Es lo que Assmann denomina el paso de la «memoria comunicativa» a la «memoria cultural». En este proceso la relación entre la transmisión oral y la escrita se modifica rápidamente. Este fenómeno resulta clave en el proceso formativo del cristianismo y, por eso, merece una exposición más detenida.

El año 70 se destruye el Templo de Jerusalén y se cumplen cuarenta años de la muerte del líder carismático. Pocas veces se puede datar con tanta precisión el momento en que un movimiento social se encuentra ante disyuntivas decisivas.

2. Las narraciones sobre Jesús: los evangelios sinópticos

a. *Memoria social, oralidad y escritura*

La puesta por escrito de las tradiciones de Jesús formando una narración de tipo biográfico –es decir, el surgimiento de los evangelios– fue, en buena medida, una reacción ante la disyuntiva crítica en que se encontraron las comunidades cristianas en torno al año 70. Fue una decisión clave, que marcaría la historia posterior, en una situación, así mismo, clave.

[5] Marcus L. Hansen, *The Problem of the Third Generation Inmigrant,*Augustana Historical Society, Rock Island 1938, p. 8.

[6] «Cuarenta años son un corte, una crisis en el recuerdo colectivo»: Jan Assmann, *Das kulterelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen,* Beck, Múnich 1992, p. 218.

Hoy en día no resulta defendible la postura de los pioneros de la escuela de la historia de las formas (Bultmann, Dibelius) que consideraban que la tradición evangélica se había transmitido en un ambiente meramente popular, sin ningún tipo de control y con una capacidad creativa enorme y sin referentes. La investigación actual considera que la forma más adecuada de abordar el problema es examinando las relaciones entre la memoria social, la oralidad y los textos escritos. La «memoria social»[7] es un concepto que nos ayuda a entender el proceso de la tradición en los orígenes del cristianismo. Entendemos por memoria social los recuerdos colectivos en que se basa la identidad de un grupo, en nuestro caso el de los discípulos de Jesús. La memoria social puede ser una manera de designar a la memoria colectiva o, mejor, la parte de la memoria colectiva en que se juega la identidad social del grupo. Como hemos visto, el año 70 se plantea la necesidad imperiosa de reivindicar su identidad social al grupo de discípulos de Jesús.

La memoria recupera el pasado en función de las necesidades e intereses del presente del grupo. Pero el pasado tiene también sus exigencias y configura, limita y constriñe la reconstrucción que de él se puede hacer en el presente. Hay una interacción compleja y fluida entre el pasado recordado y el presente que recuerda. Por otra parte, en el origen de la tradición juega un papel importante el líder carismático y los testigos de la primera generación

La transmisión de la memoria social se realiza bajo el control informal del grupo o comunidad que vela por el mantenimiento de su identidad[8], pero también, en ciertos aspectos con el control formal[9]

[7] Los estudios sobre la memoria y su aplicación en el campo bíblico es un tema muy de moda y que se está revelando muy fructuoso. Me limito a citar Alan Kirk and Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity* (Semeia Studies 52), Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.

[8] Kenneth E. Bailey, «Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptics Gospels», *Asia Journal of Theology 5* (1991) 34-54; James D. G. Dunn, *Jesús recordado,* Verbo Divino, Estella 2009; íd. *Redescubrir a Jesús de Nazaret,* Sígueme, Salamanca 2006; Jens Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT 76) Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1997; íd., «The Gospel as Eyewitness Testimony? A Critical Examination of Richard Bauckham's "Jesus and the Eyewitness"», *JSNT 31* (2008) 195-206.

[9] Birgen Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Writen Transmisión in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Gleerup, Lund 1961; *Tradition and Transmission in Early Christianity,* Gleerup, Lund 1964; *The Gospel Tradition,* Gleerup, Lund 1986; *The Reliability of Gospel Tradition,* Hendrikson, Peabody 2001; «The Secret of the Transmission of the Unwritten Jesus Tradition», *NTS 51* (2005) 1-18; Reiner Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2.7), Mohr, Tubinga 1981; Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony,* Eerdmans, Míchigan y Cambridge 2006.

realizado por personas especialmente autorizadas y que imprimen determinadas características a algunas tradiciones, que resultan así especialmente fijas; se considera que este último control caracteriza la tradición rabínica y que se encuentra también en la tradición de Jesús. Gerdhardsson, que ha subrayado la similitud entre la tradición rabínica y la jesuánica y que ha insistido en la memorización cultivada y controlada admite, en sus últimos escritos, que este tipo de tradición presenta también un cierto margen de flexibilidad y capacidad de adaptación. Es decir, se puede articular el control informal social de la tradición con el control formal de algunos aspectos, lo que implica el reconocimiento de la autoridad de unos testigos especialmente autorizados, lo que, en mi opinión, es innegable. Dicho de otra forma, la memoria social se basa en el impacto producido por el pasado y por la memorización procedente de él; ambos aspectos –más el primero que el segundo– están abiertos a una actualización y reinterpretación. La memoria está, sin duda, al servicio de la identidad del grupo, pero tiene también una función anamnética, de recuerdo y de conservación de un legado valioso que se cultiva por sí mismo.

Como vemos la memoria está relacionada con la oralidad y con la puesta por escrito. La memoria social de los cristianos se transmitía de forma oral fundamentalmente en un contexto celebrativo, cultual, incluso ritual; no era una mera repetición, sino una *performance* o representación, en la que se daba una relación personal entre el transmisor y los oyentes-receptores, de modo que quien habla lo hace en función de las reacciones que va encontrando y de los efectos que desea producir. Esta forma de entender la comunicación oral es perfectamente pensable ya en Jesús mismo y, por eso, no tiene sentido plantearse el tenor primitivo de unas palabras determinadas, de un aforismo o de una parábola por ejemplo. Lo normal es que se dijese muchas veces, en situaciones diferentes y con variaciones. La memoria social en el movimiento de Jesús comienza realizándose oralmente, pero en una sociedad fuertemente influida por la presencia de la escritura. No es una sociedad de «oralidad primaria». La religión judía mantenía una relación especial con textos escritos a los que consideraba sagrados. Esto influía incluso en quienes no sabían leer. En el movimiento de Jesús, en el que, como digo, predominaba la oralidad, muy pronto comenzaron a ponerse por escrito algunos recuerdos o tradiciones. Con toda probabilidad muy pronto se tomaran notas escritas. Era una obligación de los discípu-

los tomar notas de las enseñanzas del maestro (*Kelim* 27. 7). También es normal que los cristianos tuviesen *testimonia*, colecciones de textos de las Escrituras para interpretar a Jesús y la fe en él, del mismo modo que sucedía en Qumrán (4Q 175 y 176).

Hoy se insiste en que «en el mundo mediterráneo los escritos se entendían como la representación del discurso oral». Téngase en cuenta que la lectura se realizaba en voz alta y se convertía en una auténtica representación, de modo que tenía una función performativa. Basta imaginar cómo leería Timoteo, ante una comunidad reunida, una carta de Pablo de la que era portador. Más aún, en los textos se perciben técnicas y características de la comunicación oral tal como se descubren en los estudios de retórica: nosotros estamos educados en la estela de Gutenberg y estamos habituados a la abundancia de textos escritos que se leen individualmente y en voz baja y, por eso, nunca insistiremos bastante en que estamos hablando de textos para ser leídos oralmente y en grupo, es decir para ser comunicados oralmente. No hay ruptura, sino una continuidad muy notable entre la tradición oral y la escrita[10]. De lo dicho se sigue que,

[10] A la obra, muy importante, de Werner Kelber, *Tradition orale et écriture,* Lectio Divina 145, Cerf, París 1991, se le critica porque subraya en exceso la ruptura o discontinuidad que supuso la puesta por escrito de la tradición oral. Jens Schröter afirma que «no había una diferencia fundamental en los primeros siglos del cristianismo entre la tradición oral y la escritura»: «Jesus and the Canon. The Early Jesus Traditions in the Context of the Origins of the New Testament Canon», en Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper, John Miles Foley (eds.), *Performing the Gospels. Orality, Memory and Mark,* Fortress, Minneapolis 2006, p. 120; Paul J. Achtemeier, «Omne verbum sonat: The New Testament and the oral environment of late Western Antiquity», *JBL* 109 (1990), admite obviamente la existencia de tradiciones orales detrás del NT, pero subraya que lo que no se ha tenido en cuenta es que tanto la escritura como la lectura suponía la representación *(performance)* oral del texto, en el cual se introducen una serie de marcas o señales que buscan causar un efecto en el que lo escucha. Y critica directamente a Kelber, que afirma que el paso de lo oral a lo escrito es el paso del «sonido al silencio». Esto es un anacronismo. En aquel tiempo no había lectura silenciosa: «omne verbum sonat!» (p. 27). Puede verse también Whitney Shiner, «Memory Technology and the Composition of Mark», en el libro citado de Horsley, Draper y Miles Foley, pp. 146-166, que critica a Kelber en términos similares y afirma que mientras este autor y los seguidores de la escuela de la historia de las formas consideraban las características orales de Mc como restos fósiles de una vida oral anterior, en realidad expresan la voluntad misma con que Mc compuso su relato. John Halverson, «Oral and Writen Gospel: a critique of Werner Kelber», *NTS* 40 (1994) 180-195, considera que el error de Kelber es que se representa la sociedad en que se mueve Jesús como de «oralidad primaria», pero esto no es correcto porque la escritura tenía presencia e importancia. Si no me equivoco, Kelber ha modificado un tanto su postura en artículos posteriores. Cf. «The generative force of the memory: early Christian traditions as processes of remembering», *BTB* (2006).

en este primer momento, la copia de un texto escrito no se entenderá como la transcripción exacta del original, sino que se podrán tomar las libertades admitidas en la tradición oral para que el nuevo texto escrito resultase apto para asegurar la identidad del grupo en función de la situación de los destinatarios de la copia. Según los expertos los textos experimentan notables cambios en los primeros 100 o 150 años y después tienden a estabilizarse, y afirman que «a menudo hay variaciones tan grandes o mayores en las copias manuscritas de un evangelio que las que se dan entre los diferentes sinópticos»[11]. No había aún un texto autoritativo de los evangelios, que, por supuesto, no eran considerados Escritura. Lo que se valoraba no era el texto en sí mismo, sino los hechos y dichos de Jesús que transmitían. Papías, a finales del siglo I, nos dice que valoraba más la tradición oral que los textos escritos[12]. Esto tiene repercusiones de gran trascendencia a la hora de entender la relación de los evangelios entre sí y cuando se busca el «texto original» de un evangelio, como ha solido pretender habitualmente la crítica textual. Es obvio que una tradición podía ser puesta por escrito, pero no por ello cesaba de ser transmitida oralmente. A su vez los materiales que habían encontrado una forma escrita, se escuchaban y se transmitían oralmente. Es el fenómeno de la «oralidad secundaria», que acompaña todo el proceso de transmisión de los recuerdos de Jesús y que persiste, incluso, una vez redactados los evangelios.

La memoria social de los grupos cristianos se va a encontrar en una situación crítica con los acontecimientos del año 70. Va a ser el momento en que surgen unas narraciones sobre Jesús –los evangelios– que, por una parte, van a ser una innovación original de enorme trascendencia, pero que, por otra parte, suponen el desarrollo coherente del proceso de reinterpretación, que intenta aunar fidelidad con creatividad y que había caracterizado a la tradición de Jesús, lo que podemos llamar la tradición pre-evangélica.

b. *Los evangelios sinópticos*

Desde los años 30 hasta el momento de la aparición de los evangelios, esta tradición de Jesús se había conservado en círculos distin-

[11] David C. Parker, *The Living Text of the Gospels,* Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 197.

[12] *HE* III 39,4.

tos y bajo formas diferentes, como hemos visto en el capítulo III, al cual me remito. En este lugar se explica que a las mencionadas tradiciones solo tenemos acceso, siempre hipotético, a partir del análisis de los evangelios actuales. Sobre la existencia de un antiguo relato de la pasión existe un consenso amplio, aunque su reconstrucción precisa sea discutible. Entre los discípulos galileos se conservó una tradición de dichos de Jesús (la fuente Q) y una serie de apotegmas (una forma literaria centrada en una palabra de Jesús con un pequeño marco narrativo). También se piensa que hubo un discurso apocalíptico muy antiguo [13], surgido en circunstancias trágicas, quizá cuando Calígula quiso instalar su estatua en el Templo de Jerusalén, y que late detrás del que actualmente encontramos en los evangelios sinópticos, evidentemente muy reelaborado (Mc 13; Mt 24; Lc 21). La actividad taumatúrgica de Jesús causó un impacto especial y, por eso, se puede atribuir a una tradición popular la transmisión de los milagros.

Es muy probable que en un primer momento hubiese palabras y hechos de Jesús que se transmitieran aisladamente, a veces como tradiciones locales (de Cafarnaún, Betania, Jericó...). Sin embargo la tradición aislada de las perícopas en la fase oral fue exagerada en la escuela de la historia de las formas. Los estudiosos actuales del folklore, de la memoria social y de la tradición oral ponen de manifiesto que la tendencia es a agrupar los relatos y recuerdos en torno a la figura de un gran personaje [14]. Walter Ogg afirma que «la mayoría, si no todas, las culturas orales generan relatos extensos o series de relatos» [15]. Las tradiciones orales sobre Jesús daban pie a relatos o colecciones relativamente extensas que podrían unirse con otras tradiciones a medida que se leían o representaban ante diversos auditorios. Así pues la tradición oral sobre Jesús no solo tenía cierta flexibilidad para actualizarse, sino que, además, tendía a incrementar su extensión [16].

De esta forma puede entenderse el surgimiento de los evangelios como desarrollo orgánico de la dinámica de la tradición oral. El

[13] Sobre este discurso, véase Rudolph Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Patmos, Düsseldorf 1968; Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios,* Sígueme, Salamanca 1997, pp. 145-188.

[14] Thorlief Boman, *Die Jesus-Überlieferung im Lichte der neueren Volkskunde,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1967, p. 31.

[15] Walter Ogg, *Orality and Literayc: the technologizing of the Word,* Methuen, Londres 1986, p. 140.

[16] Joanna Dewey, «The survival of Mark's Gospel», *JBL* 123 (2004) 500-502.

evangelio de Marcos es el más antiguo de todos los conocidos (sin entrar en la discusión, no pertinente en este momento, si en otros textos hay tradiciones más antiguas sobre Jesús). Los estudios actuales descubren que en Mc se encuentra una construcción narrativa muy cuidada, precisa y llena de interrelaciones internas. Una obra tan lograda y extensa es claro que no se logra al primer intento; es el resultado de muchos ensayos previos o, mejor, de una larga historia de transmisión oral en la que el texto se fue perfeccionando en la interrelación con los auditorios hasta lograr la versión que nosotros conocemos.

Los evangelios supusieron un salto considerable respecto a la tradición anterior: primero por su puesta por escrito y, segundo, porque adoptan una forma literaria conocida en el mundo grecorromano, la biografía *(bios/vita)*. La puesta por escrito, que estaba al servicio de la proclamación oral (se leía en voz alta), refleja el deseo de llegar más allá del círculo de auditores actuales. La forma literaria biográfica supone una valoración de la persona de quien se narran hechos y se comunican dichos: los evangelios, por su misma forma literaria, tiene grandes implicaciones cristológicas, suponen un centrarse en la persona misma de Jesús; su elaboración expresa la voluntad de recuperar la vida, la historia y la humanidad de Jesús.

La pluralidad de tradiciones preevangélicas podía estar reflejando visiones particulares de Jesús: como sabio e Hijo del hombre en Q, como taumaturgo y «mago» en los milagros, como el Siervo de Yahvé y el justo sufriente en el relato de la pasión. Los evangelios aúnan estas y otras tradiciones bajo la forma de una «vida de Jesús» vista desde la fe en Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Pudo haber otras líneas cristianas, pero la que acabó predominando, la que podemos llamar «protoortodoxia»[17] fue encauzada decisivamente por los evangelios. Los evangelios son testimonio de la intersección a la que llegan, en la segunda generación, la cultura grecorromana, de la que se toma la forma literaria de la biografía, y la cultura judeobíblica, que lee la historia teológicamente a la luz de la fe. Parece que el primitivo relato de la pasión jugó un papel clave en la elaboración de las narraciones evangélicas. En efecto, todo indica que a este relato, de notable extensión y coherencia, se fue haciendo preceder de

[17] Como he señalado en el capítulo I, prefiero reservar la nomenclatura «ortodoxia» para lo que se consolida posteriormente, tras los primeros concilios, y que es un fenómeno que desborda ampliamente el proceso formativo del cristianismo.

otros conjuntos narrativos tradicionales, que iban preparando y explicando el desenlace escandaloso que se encontraba en la pasión. En el cuerpo del relato de Mc, el evangelio más antiguo, se observa la introducción de una serie de guiños redaccionales, de frecuencia creciente a medida que el relato avanza, que van preparando la pasión; y en el relato de la pasión se pueden descubrir referencias redaccionales a la vida anterior de Jesús[18].

La puesta por escrito de los evangelios, como ya he indicado, expresa la voluntad de llegar más allá de un círculo inmediato de oyentes. Richard Bauckham[19] ha expuesto la teoría de que los evangelios, desde el inicio, pretendían dirigirse a todos los cristianos y ni se circunscriben ni reflejan una comunidad determinada. Sin discutir a fondo esta opinión, que se sigue debatiendo mucho[20] y ha encontrado bastantes adhesiones, conviene recordar que en la segunda generación es un anacronismo hablar de la cristiandad como un destinatario unitario y general; lo que existían eran diversos grupos de seguidores de Jesús de características diferentes. Por otra parte, hay que distinguir entre las comunidades en que nace el evangelio, cuyas características se reflejan inevitablemente en la obra, y sus destinatarios, que pueden ser más amplios en los deseos de los evangelistas. También es cierto que la puesta por escrito hacía que los textos evangélicos se difundiesen más rápidamente, saltando las fronteras del tipo de cristianismo para el que fueron escritos originariamente. Es probable que un evangelio naciese con la pretensión de mejorar y suplantar las obras de sus predecesores, es decir de ser el evangelio de todos los cristianos, pero ninguno lo logró, entre otras razones por la inevitable peculiaridad de cada uno y la pluralidad de cristianismos existentes en este tiempo.

Me estoy refiriendo a los tres evangelios sinópticos, es decir, a los canónicos (a los que hay que añadir el de Juan, que se estudia en otro capítulo). Creo que en un estudio de los orígenes del cristianismo está justificado que se preste una atención especial a los evangelios canónicos, porque, de hecho prevalecieron sobre otros tipo de escritos y han tenido una influencia histórica mucho mayor que los

[18] Santiago Guijarro, «La composición del evangelio de Marcos», *Salmaticensis* 53 (2006) 5-33.

[19] Richard Bauckham, *The Gospels for All Christians. Rethinking the gospel audience,* Eerdmanns, Cambridge 1998.

[20] Una crítica de mucho peso a Bauckham se encuentra en David C. Sim, «The Gospels for All Christians? A Response to Richard Bauckham», *JSNT* 84 (2001) 3-27.

llamados evangelios apócrifos. Además razones puramente históricas avalan la gran probabilidad de que Marcos sea el evangelio más antiguo; pero es claro que no podemos dejar de examinar los evangelios apócrifos, el tipo de cristianismo que reflejan, el porqué de su denominación y su doctrina. De ello se habla brevemente al final de este capítulo, aunque el estudio de los apócrifos corresponde, más bien, a la tercera generación y, de algún modo por extraño que parezca, a la primera.

Lo dicho sobre la memoria, la oralidad y la escritura permite abordar, de forma breve y relativamente novedosa, el problema de las relaciones entre los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas. ¿Cómo se puede explicar el extraño fenómeno literario de tres obras, que no pueden ser totalmente independientes a juzgar por sus grandes semejanzas, pero que tampoco son copia una de la otra? La teoría más comúnmente aceptada es la de las dos fuentes: el evangelio más antiguo es Mc, del que dependen Mt y Lc; pero estos dos últimos tienen en común muchos dichos de Jesús, que no están en Mc, y que proceden de una hipotética fuente Q, que ambos conocieron. El inconveniente de esta explicación es que cuenta con relaciones puramente literarias, como si los evangelistas trabajasen encerrados en escritorios llenos de documentos escritos. Pero sabemos que la realidad no fue así.

El evangelio de Marcos conoció una existencia oral, a lo largo de la cual se fue modificando y, con toda probabilidad, generando versiones algo diferentes. La puesta por escrito de Mc, al principio para ayudar a la representación oral, conocería también versiones diversas, lo que se puede rastrear a partir del texto actual. Mt y Lc dependen de Mc –en esto se puede estar de acuerdo con la teoría de las dos fuentes– pero pudieron conocer versiones algo diferentes de Mc y, sobre todo, les llegaría el texto de su predecesor en versiones orales, no solo por escrito. Algo similar sucedería con la fuente Q. Es un anacronismo imaginarla como un texto fijo al que tuvieron acceso Mt y Lc. Con toda probabilidad habría versiones diferentes de textos escritos de Q, pero es que además hay que contar con la tradición oral, que estaba bien viva, de los dichos recogidos en Q. Esta interdependencia entre textos escritos y tradiciones orales ayuda a comprender la complejidad de las relaciones existentes entre los evangelistas y proporciona una visión mucho más realista de las comunidades de la segunda generación –plurales, dinámicas, sin control centralizado alguno, con necesidad de recuperar la vida de Jesús,

pero acometiendo esta tarea de forma distinta y, de alguna manera, en competencia– en el momento clave en que surgen los evangelios.

A continuación presento cada uno de los evangelios sinópticos inscribiéndolos en el proceso de formación del cristianismo y, por ello, presto una atención preferente a la situación contextual de cada uno de ellos –consciente de la dificultad que entraña pasar de un texto a su contexto social y del carácter hipotético de las afirmaciones a este respecto– así como a sus especificidades y a su relación con otras líneas cristianas.

3. El evangelio de Marcos[21]

a. *El primer evangelio y su carácter narrativo*

Marcos es probablemente el primer relato completo sobre la vida y el mensaje de Jesús; el primero entre los textos que se denominan «evangelios». Ciertamente es el evangelio canónico más antiguo. Por eso al explicar, en el apartado anterior, el paso de la oralidad a la escritura he hablado de la génesis del evangelio de Marcos. El objetivo de esta obra es recuperar la historia de Jesús en un momento en que por el paso del tiempo y la muerte de los testigos de la primera hora se corría el peligro de perder su memoria. Lo que está en juego es la vinculación con el Jesús terreno por parte de comunidades que tenían muy viva la fe en el Hijo de Dios Resucitado. El hecho de que se escribiese una biografía de Jesús pone de relieve que la persona de Jesús va adquiriendo una importancia creciente entre sus discípulos pospascuales. El evangelio de Marcos destaca por su potente carácter narrativo ya que se centra en la persona de Jesús, en su ministerio, en la evolución de las reacciones diversas que suscita, y desemboca en la pasión y en la cruz, mientras que su contenido discursivo o doctrinal es relativamente escaso (solo hay dos discursos de Jesús: las parábolas del capítulo 4 y el sermón escatológico del 13).

«Evangelio» es una expresión cristiana muy antigua –se encuentra en Pablo y, quizá, ya antes– para designar la oferta de salvación de Dios en Jesucristo. Mc amplia este concepto: el evangelio, que se

[21] Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium I Teil–II Teil,* Herder, Friburgo 1977; Joachim Gnilka, *El Evangelio según San Marcos, Vol. I–Vol. II*, Sígueme, Salamanca 1986; Camille Focant, *L'évangile selon Marc,* Cerf, París 2004; Joel Marcus, *Mark 1-8. Mark 8-16,* Yale University Press, New Haven y Londres 2009; Adela Y. Collins, *Mark,* Fortress, Minneapolis 2007.

predica en la Iglesia y que está centrado en Jesucristo resucitado, comienza con la predicación de Juan Bautista e incluye la vida de Jesús. Así hay que entender el versículo inicial de su obra: «Comienzo del Evangelio de Jesús Mesías e Hijo de Dios». No es que Mc esté llamando «evangelio» a su obra escrita. Este primer versículo prepara al lector para un relato que desarrolla la revelación progresiva de Jesús como Mesías e Hijo de Dios. Tras un prólogo riquísimo, en el que se presenta el misterio profundo de Jesús a la luz de la fe de modo que el lector posee desde el inicio una información privilegiada (1,1-15), la primer parte (1,16-26) se puede dividir en tres secciones, cada una de las cuales empieza con una escena de Jesús con sus discípulos (1,16-20; 3,13-19; 6,6b-13) y termina con una incomprensión creciente (3,6 los adversarios; 6,1-6a la gente de su pueblo; 8,14-21 sus propios discípulos). La pregunta por «quién es Jesús» se plantea una y otra vez (1,27; 4,41; 6,1-3).

La escena de Jesús y sus discípulos en la región de Cesaréa de Filipo (8,27-38), llena de tensión narrativa y de relaciones literarias internas, ocupa un lugar central en el relato. Confluye aquí toda la temática precedente sobre la personalidad de Jesús y la trama va a experimentar un giro decisivo. Pedro confiesa a Jesús e inmediatamente le reprende. Jesús impone enérgicamente silencio sobre su mesianismo confesado por Pedro y habla claramente de «su camino», que le conduce a Jerusalén, es decir a la pasión y a la cruz. En efecto, la sección 8,27-10,52 es una instrucción sobre el camino de la cruz (la palabra «camino» aparece en el versículo inicial y en el final). Está jalonada por los tres anuncios de la pasión (8,31; 9,31; 10,33-34), que encuentran siempre la incomprensión total de los discípulos, a la que responde Jesús con un esfuerzo catequético sobre el sentido de la cruz (8,37-38; 9,32-37; 10,35-45). No se observa ningún avance en la comprensión de los discípulos, que «tienen los pensamientos de los hombres y no los de Dios». Lo que está en juego es la comprensión del mesianismo de Jesús, es decir el camino de la cruz. El hilo cristológico central del relato tiene una consecuencia eclesiológica inseparable: el camino de los discípulos no puede ser diferente al del Maestro. El ciego de Jericó, al que se le abren los ojos y sigue a Jesús por el camino (10,52) justo cuando va a entrar en Jerusalén, es el representante del verdadero discípulo que comprende y se identifica con Jesús.

El relato continúa con la entrada de Jesús en Jerusalén y los acontecimientos de la última semana. Los cuatro primeros días tienen lugar una serie de diálogos de Jesús con representantes de diversos grupos ju-

díos, de un marcado tono conflictivo. El detonante es el signo decisivo de la expulsión de los vendedores del Templo. La autoridad de Jesús sorprende, las autoridades y los eruditos le piden cuentas de ella, mientras que el pueblo le ve con simpatía y le considera un profeta (11,32-33; 12,12. 17b. 37b). Al final Jesús anuncia la destrucción del Templo y previene a sus discípulos sobre las dificultades que les esperan (capítulo 13). La conflictividad suscitada por Jesús desemboca en el relato de la pasión, extraordinariamente largo y minucioso (capítulos 14 y 15) si lo comparamos con la forma como se ha contado el resto de su vida. Por supuesto es un relato teologizado, sobre todo mediante el recurso de poner a Jesús a la luz de los textos del Antiguo Testamento sobre el justo sufriente y el Siervo de Yahvé. Es notable que la fe no lleve ni al olvido del final vergonzoso y fracasado de Jesús ni a la idealización de los recuerdos. La más primitiva fe y teología cristiana no eludían el carácter escandaloso de la cruz, lo presentaban como desenlace de la vida histórica de Jesús y descubrían en ella un sentido teológico. El hilo cristológico de todo el evangelio culmina en dos episodios de la pasión.

El primero, 14,62, tiene especial solemnidad. Jesús comparece ante el sanedrín en pleno como acusado y es interrogado por el sumo sacerdote sobre su dignidad. Y precisamente ahora, cuando se encuentra en la situación más postrada y humillada, reivindica su dignidad más alta como Hijo del Hombre, Mesías e Hijo de Dios: «Veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo con las nubes del cielo». Se pone en boca de Jesús una elevada confesión de fe de la iglesia primitiva, que combina dos textos cristológicos claves, el Salmo 110, 1 y Daniel 7,13. Jesús afirma claramente su dignidad cuando no cabe ninguna tergiversación triunfalista de su mesianismo. Pero la narración continúa y culmina con la muerte de Jesús, a la que siguen dos signos decisivos: la rasgadura del velo del Templo de arriba abajo (15,38) y la confesión del centurión de Jesús como Hijo de Dios (15,39). Es la primera vez que un ser humano –pagano y, además, centurión romano– realiza tal confesión. Mc quiere conducir al lector hasta este punto: solo se le puede confesar en verdad a Jesús como Hijo de Dios a los pies de la cruz. Pero la cruz es la consecuencia y el desemboque de su estilo de vida, la consecuencia del conflicto creciente creado por una vida que expresa la novedad del Reino de Dios. Es decir, solo se puede confesar al Resucitado cuando se le ha seguido al Crucificado.

Nos encontramos con el elemento central, tanto desde el punto de vista literario como teológico, del evangelio de Marcos. Para este evan-

gelista recuperar las tradiciones sobre el Jesús terreno y organizarlas como una vida de Jesús implica reivindicar la cruz, quizá porque su comunidad, con el paso del tiempo y el anhelo de un Salvador celeste, tenían peligro de olvidarla. Este tema se aclara aún más cuando se tiene en cuenta el llamado y bien conocido «secreto mesiánico» de Mc, que, en el fondo, es un recurso literario y teológico. En efecto, Jesús impone silencio a los espíritus impuros, no porque dijesen falsedades, sino precisamente «porque le conocían» (1,34; 3,12); los que son curados tampoco deben decir nada (1,44; 5,43; 7,33; 8,23. 26); pide a sus discípulos que callen cuando parece que vislumbran su dignidad (8,30; 9,9). Es claro que se trata de un recurso de Mc: solo a la luz de la cruz se puede confesar a Jesús como Mesías e Hijo de Dios (1,1). Toda la obra pretende llevar al lector al lugar desde el que debe realizarse la confesión que se proclama en el versículo inicial. El relato marcano, escrito sin duda a la luz de la fe pascual, tiene como objetivo hacer históricamente plausible y teológicamente comprensible la cruz de Jesús.

La trama narrativa de Mc[22], como he dicho reiteradamente, tiene un hilo central, la manifestación progresiva de Jesús como Hijo de Dios crucificado, que encuentra dos oposiciones crecientes, de origen diferente y que confieren al relato un carácter fuertemente conflictivo. En unas secciones predomina la incomprensión de los discípulos y en otras la oposición de las autoridades. Al final, mientras unos le matan, los otros le abandonan. En los discípulos no se observa ningún progreso en su comprensión de Jesús. En las autoridades la oposición crece hasta hacerse mortal. Sin duda, la aristocracia sacerdotal judía y la autoridad imperial romana tenían razones para ver en el anuncio de Jesús y en el eco popular que suscitaba un desafío peligroso. Todo esto está, hasta cierto punto exagerado (en el caso de la oposición de los fariseos) u ocultado (en el caso de los romanos) en el actual relato marcano. El conflicto con el Imperio, por razones obvias (estaba muy reciente la guerra judía, el peligro de persecución era continuo, aquellas pequeñas comunidades se jugaban la posibilidad de sobrevivir) está notablemente difuminado, aunque la presencia ineludible de la cruz sea más que elocuente. Pero al leer a Marcos conviene no perder de vista lo que enseguida diremos sobre el lenguaje cifrado de los grupos marginales para captar la conflictividad latente en su relato.

[22] David Rhoads, Joanna Dewey y Donald Michie, *Marcos como relato: introducción a la narrativa de un evangelio,* Sígueme, Salamanca 2002.

b. *Trayectoria petrina y contacto con la tradición paulina*

Como ya he señalado más arriba, Mc es una obra de síntesis, que aúna, bajo la forma de una *bios/vita* de Jesús, tradiciones sobre él muy diversas por su género y teología. Pero creo que se puede decir que la tradición narrativa representada por Mc y también por los otros dos sinópticos se inscribe en lo que –dentro de la pluralidad de corrientes cristianas de la segunda generación– se puede denominar «trayectoria petrina»[23]. El papel de Pedro en Mc es especialmente relevante. Se le menciona muchas más veces (25) que a los demás discípulos. Es el primer llamado (1,16), Jesús visita su casa (1,29), los discípulos son «Simón y los que estaban con él» (1,36), ocupa el primer lugar en la lista de los Doce (3,16) y goza de una especial cercanía a Jesús (5,37; 9,2; 13,3), es portavoz del grupo (8,29), pero no se ocultan sus tergiversaciones y flaquezas (8,32; 14,37; 14,66-72). El texto de 16,7 («Id y decid a sus discípulos y a Pedro...») sitúa al final del evangelio el nombre del discípulo que ha sido mencionado al principio: es una inclusión, mediante la cual el evangelista subraya la importancia de Pedro[24].

Es inevitable relacionar esta importancia de Pedro en el relato marcano con el hecho de que la tradición considere que el testimonio de este discípulo está detrás del evangelio de Marcos. Es la famosa cita de Papías, transmitida por Eusebio de Cesaréa en su *Historia Eclesiástica*, sobre la que luego volveremos:

> El Presbítero decía esto: Marcos, intérprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor había dicho y hecho[25].

Pero en la obra de Mc se constata también un acercamiento notable a la teología que descubrimos en las cartas de Pablo[26]. Si el cen-

[23] Martin Hengel, *Studies in the Gospel of Mark,* SCM Press, Londres 1985, p. 58: «Los relatos de Jesús como evangelios, sobre todo los Sinópticos, en primer lugar Mc y, de forma secundaria Mt y Lc, que dependen de él, podrían depender en cierto grado de la tradición petrina, y constituir de esta forma el tercer corpus significativo del NT, junto al corpus paulino y al corpus joánico».

[24] Martin Hengel, óp. cit., p. 51.

[25] III, 39, 15.

[26] Joel Marcus, «Mark – Interpreter of Paul», *NTS* 46 (2000) 473-487; íd., *Mark 1-8*. 73-75; David G. Horrell, «"Becoming Christian". Solidifying Christian Identity and Content», en Anthony J. Blasi, Jean Duhame, Paul-André Turcotte (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek

tro de la teología de Pablo está constituido por el misterio pascual, la muerte en cruz de Jesús y la resurrección, en Mc encontramos un hilo narrativo directo y sin digresiones que explicita este misterio con un énfasis especial en la muerte en cruz, como Pablo. En Pablo la muerte de Jesús es presentada como un acontecimiento apocalíptico y con un valor expiatorio y lo mismo se encuentra en Mc (valor expiatorio: 10.45; 14,24; carácter apocalíptico: 15,33-38). En ambos se dice que Jesús vino primero *(prôton)* para los judíos, pero también para los gentiles (Mc 7,27-29; Rom 1.16; Rom 11). También en ambos se denomina «evangelio» al mensaje de Jesús, que se convierte en un aspecto característico de Mc respecto a los otros Sinópticos[27]. Las expresiones de Mc 7,14 y Rom 14,20 son sorprendentemente parecidas.

Mc escribe en un ambiente al que han llegado las influencias paulinas, pero no pertenece a la escuela paulina hegemónica como los autores de Colosenses y Efesios y las Pastorales. Más bien se diferencia notablemente de ellos[28]. Hay muchos testimonios de la confrontación de las tradiciones petrinas y paulinas, que pueden estar continuando el distanciamiento histórico que existió entre Pedro y Pablo, pero en Mc encontramos un proyecto teológico que pretende acercarlos y reconciliarlos.

2002, p. 323; François Vouga, «Das Markusevangelium als literarisches Werk: Eine Weiterentwicklung des paulinischen Evangeliums? Überlegungen zur Problematik Schriftlichkeit/Mündlichkeit», *Wort und Dienst* 23 (1995) 109-124; Martin Werner, *Der Einfluss paulinischer Theologie im Markusevangelium. Eine Studie zur neutestamentliche Theologie,* Töpelmann, Giessen 1923, considera que las semejanzas que pueden encontrarse entre Marcos y Pablo proceden del patrimonio cristiano común, pero que no hay ninguna relación especial entre ambos.

[27] Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus,* Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1959, pp. 77-100.

[28] En el capítulo posterior de este libro se estudian los códigos domésticos de Col 3,18-4,4 y Ef 5,21-6,9, en los que se asume el orden patriarcal de la casa e, incluso, se le legitima teológicamente, aunque también se procura suavizarlo un tanto. En cambio en Mc 10,1-45 el evangelista revierte radicalmente las relaciones de la casa patriarcal, cada una de las cuales va examinado («paterfamilias» con la mujer, 10,1-12, con los niños, 10,13-16, con los esclavos, 10,41-45; la «cuestión pecuniaria», que al decir de Aristóteles era una de las cuatro relaciones claves de la casa, cf. *Política* 1253b, también se examina en 10,17-31). Cf. Warren Carter, *Households and Discipleship: A Study of Matthew 19-20,* Sheffield Academic Press, Sheffield 1994. Mc recupera las tradiciones sobre Jesús y, con ellas, la radicalidad de los valores alternativos del Reino de Dios. Es interesante observar que mientras en Col y Ef encontramos la postura más acomodaticia de un proceso de institucionalización, en Mc, escrito prácticamente contemporáneo, encontramos la recuperación de los principios carismáticos y socialmente muy críticos.

c. *La comunidad de Marcos*

Ya he señalado que es una tarea muy delicada deducir de un texto literario el contexto social en el que surge, pero hay que afrontarla ineludiblemente en un estudio de los orígenes del cristianismo. Tenemos que situar los textos en el proceso de formación del cristianismo. Por otra parte, el contexto social de un texto proyecta una luz que enriquece enormemente su conocimiento.

Marcos escribe para una *comunidad de procedencia pagana* fundamentalmente, aunque también habría miembros procedentes del judaísmo. Por eso explica las costumbres judías (7,3-4) y en su obra no tienen mucho relieve las cuestiones típicamente judías. La apertura a los gentiles no ofrece problemas, está clara y la misión es legitimada por recurso a la vida de Jesús (5,19-20). Es una comunidad marginal, como todas las de la segunda generación, que se diferencian por la forma como gestionan esta situación social. Una comunidad marginal, que no es lo mismo que marginada, se caracteriza por no compartir los valores hegemónicos de su sociedad, por no identificarse con «el centro», pero tampoco opta por huir físicamente (como los qumranitas que rompieron con la jerarquía judía de su tiempo y se instalaron en el desierto de Judá) ni por encerrarse como un gueto impermeable (como algunos grupos gnósticos, que querían salvaguardar su superioridad intelectual y moral).

Una *comunidad marginal* vive en la frontera, en los márgenes de su sociedad, ni se integra, ni se evade, ni se encierra, porque presenta unos valores alternativos y no renuncia a influir y cambiar la sociedad. Los grupos marginales, para evitar el choque frontal con el centro y para mantener su identidad fronteriza, suelen utilizar un lenguaje cifrado que pasa desapercibido a la mentalidad dominante, pero que está lleno de evocaciones y repercusiones para los miembros de la propia comunidad; disimulan ante los de fuera, pero los de dentro captan el sentido crítico[29]. Es una *comunidad perseguida* o, al menos, que cuenta con la posibilidad de serlo y la ha sufrido muy recientemente (10,30; 4,16-17; 13,9-13).

¿De dónde procede Mc? La opinión tradicional sitúa este evangelio en Roma y el argumento principal parte de la tradición de Papías, recogida más arriba, según la cual «Marcos fue el intérprete de Pedro». Este autor no menciona el lugar en que Mc escribe, pero de

[29] James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia,* Txalaparta, Tafalla 2003.

su relación con Pedro en Roma, afirmada en la tradición (1 Pe 5,13) se ha deducido que el evangelio procede de esta ciudad[30]. Pero Pedro estuvo en otras localidades y su vinculación con Marcos pudo realizarse también fuera de Roma. A favor de esta ciudad suelen citarse los latinismos que se creen descubrir en Mc. Sin embargo actualmente va predominando la opinión que sitúa el origen de este evangelio en Siria[31], sin duda un lugar más adecuado para la primera gran recopilación de las tradiciones de Jesús y donde podían estar especialmente vivos los recuerdos de la guerra judía que, como veremos, se reflejan en la obra marcana.

En la discusión sobre el lugar de Mc debemos tener presente la explicación que antes hemos dado sobre cómo se originó este relato. Con toda probabilidad no surgió como obra escrita y acabada de una vez. Se narraba oralmente y así se fue perfeccionando la trama, haciéndose más complejas las relaciones internas y enriqueciéndose el conjunto. El relato oral gozaba de una cierta flexibilidad en función del auditorio. Su puesta por escrito le confirió al relato una mayor estabilidad y fijeza, pero no era aún un texto cerrado ni mucho menos canónico. Análogamente a lo que sucedía con las versiones orales, el texto escrito gozaba de una cierta fluidez. Planteadas así las cosas es perfectamente plausible que Mc se fraguase en Siria y que allí se hiciese una primera redacción escrita. Pero la comunicación entre las iglesias era muy intensa y la obra marcana pronto llegó a Roma, donde pudo tener una especial acogida y experimentar una reelaboración en su uso en ese nuevo contexto. Se explica así la presencia de latinismos. La relación de este evangelio con Pedro y con la Iglesia de Roma contribuyó a prestigiarlo y, quizá por eso sobrevivió a pesar de que los evangelios posteriores de Mt y Lc asumieron prácticamente todo su material y pretendieron probablemente superarle[32].

[30] Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 1, 1; Clemente de Alejandría, según Eusebio *HE* VI, 14,6.

[31] Joel Marcus, *Mark 1-8,* 31-36, que observa que Siria era una región predominantemente gentil y área de influencia paulina; es la opinión por la que también se inclina en su comentario Adela Y. Collins, 7-10. Leif E. Vaage, «El evangelio de Marcos: una interpretación ideológica particular dentro de los cristianismos originarios de Siria-Palestina», *Ribla* 29 (1998) 10-30.

[32] Varias veces se ha defendido la existencia de redacciones sucesivas del evangelio de Marcos. Puede verse Marie-Emile Boismard, *L'Évangile de Marc. Sa préhistoire*, Gabalda, París 1994 y Josep Rius-Camps, *El evangelio de Marcos: etapas de su redacción,* Verbo Divino, Estella 2008. Estos dos autores se basan en concienzudos análisis literarios. Boismard no se plantea la localización de las versiones sucesivas, pero Rius-Camps considera que hubo una primera redacción jerosolimitana, una refundición a partir de Chipre y una redacción final en Roma o Alejandría. Los autores partidarios

Mc y la segunda generación cristiana. Con Mc hace su aparición en el proceso formativo del cristianismo una obra literaria original y novedosa, que responde a las necesidades que se plantean en la segunda generación. El capítulo 13 es un observatorio privilegiado sobre las circunstancias en que se encuentra la comunidad de Mc y, concretamente, para la datación de la obra. En este punto tenemos que redoblar las cautelas requeridas siempre que intentamos pasar de un texto a su contexto social. Las persecuciones de 13,9-14 reflejan situaciones que se dieron con frecuencia en los albores de la segunda generación y no hay razón para relacionarlas necesariamente con Roma y Nerón[33]. Las referencias a los acontecimientos de la guerra judía en el resto del capítulo son claras. Las discrepancias de los autores radican en si el texto predice lo que va a suceder o si lo está escribiendo mientras acontece o si lo relata una vez que ya ha sucedido. En todo caso el evangelio se sitúa entre los años 66-72. Dado que lo más obvio es interpretar 13,2 («No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida») de la destrucción del Templo por los romanos en la guerra judía[34], lo más probable es datar la redacción final del evangelio poco después del año 70. El tiempo mismo de la guerra parece poco propicio para la redacción de textos. La opción propuesta, además, ex-

de la autenticidad del Evangelio Secreto de Marcos defienden necesariamente la existencia de redacciones diversas de Mc, aunque difieren en la forma de entender la relación entre la versión actual y la que supuestamente contenía las añadiduras del mencionado Evangelio Secreto de Marcos. Informa con claridad sobre este asunto Joel Marcus, *Mark 1-8*, 47-51. Sobre el Evangelio Secreto de Marcos, su supuesto descubrimiento, su contenido y los interrogantes que plantea Hans-Josef Klauck, *Los evangelios apócrifos,* Sal Terrae, Santander 2006, pp. 57-61. Craig A. Evans, *El Jesús deformado,* Sal Terrae, Santander 2007, pp. 94-97, considera que este evangelio, la historia de cuyo descubrimiento y publicación ciertamente está llena de incógnitas, es un fraude. Una obra decisiva en la investigación moderna sobre los evangelios es la de Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels,* Trinity Press International, Harrisburg 1990, que ha ejercido una influencia enorme sobre todo en el mundo anglosajón. Este autor admite la autenticidad del Evangelio Secreto de Marcos y explica su relación con el texto actual de Mc en las pp. 289-302 de la obra citada. Quien primero defendió la existencia del Evangelio Secreto de Marcos, supuestamente descubierto por él en el monasterio ortodoxo de Mar Saba, en el desierto de Judá, es Morton Smith que tiene dos publicaciones al respecto: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark,* Harvard University Press, Cambridge 1973 (estudio científico) y *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark,* Nueva York 1973.

[33] Así piensan muchos autores basándose en Tácito, *Annales* 15,44. Es la opinión de un autor tan notable como Martin Hengel, *Studies*..., pp. 21-28.

[34] Así opina Rudolph Pesch, óp. cit., p. 272, que cita el texto de Flavio Josefo según el cual «César ordenó que toda la ciudad y el Templo fuesen destruidos» (*Bell.* VII, 1.1). Puede verse la obra específica de Rudolph Pesch sobre este capítulo: *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13,* Patmos, Düsseldorf 1968.

plica de forma coherente los datos más importantes del resto del capítulo. «La abominación de la desolación erigida donde no debe» (13,14) alude a la profanación del Templo (cf. Dan 9,27; 11,31; 12,11; 1 Mac 1,54) por los romanos[35]. La huida a los montes (13,14a) puede referirse a la emigración a Pella, en la montaña de Transjordania, de los cristianos de Jerusalén durante la guerra judía, de la que habla la tradición[36]. Por tratarse de una ciudad helenística de la Decápolis tenía que ser un lugar atractivo para los judeocristianos helenistas que, con toda probabilidad, serían la mayoría de los que buscaron refugio en ella. Por otra parte, el que fuera conocida como una ciudad no judía la convertía en lugar de refugio seguro en la guerra de los romanos contra los judíos[37]. La advertencia contra los profetas y mesías falsos (13,6.21-22) sale al paso de quienes con sus ensoñaciones religiosas embaucaron al pueblo y le condujeron a la catástrofe de una guerra suicida.

El tema del *autor* recobra en el estudio de los orígenes del cristianismo un interés que no tiene si se trata de un mero conocimiento literario o teológico. La tradición, cuyo primer testigo es el ya citado de Papías, atribuye este evangelio a Marcos y lo hace de forma unánime. El texto mismo de la obra no ofrece datos directos sobre la personalidad del autor y aunque este no pusiese título parece que los copistas la atribuyen a Mc desde el inicio («Evangelio según Marcos»). En el NT es conocido un personaje de mediana importancia, residente en Jerusalén, que tiene un nombre hebreo y otro griego o romano: Juan Marcos[38]. Primo de Bernabé (Col 4,10),

[35] Hay quienes creen que se refiere a la ocupación del Templo por un grupo de celotes, al mando de Eleazar, con la pretensión de purificarlo y que permanecieron allí hasta el año 70: es la opinión que defiende Joel Marcus en el lugar correspondiente de su comentario. Rudolph Pesch hace un elenco de las diversas opiniones que han existido sobre este punto. En la primitiva versión tradicional del discurso pudo referirse al intento de Calígula de introducir su estatua en el Templo de Jerusalén, cf. Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica,* Sígueme, Salamanca 1997, pp. 145-187.

[36] Eusebio, *HE* III, 5,2-3; Epifanio, *Haer.* 29, 7. La historicidad de esta huída a Pella es muy controvertida. En contra Samuel George F. Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church,* Londres 1951, pp. 168-173. La defienden, entre otros, Sidney Sowers, «The Circumstances and Recollection of the Pella Flight», *TZ* 5 (1970) 305-320, y Vicky Balabanski, *Eschatology in the Making: Mark, Matthew and the Didache,* Cambridge University Press, Cambridge 1997.

[37] Robert M. Smith, «Pella», *ABD*, t. V, 218-221.

[38] *Iôannês* deriva del hebero *Yohanan.* El nombre romano *Marcos* era de uso común entre los grecohablantes desde el tiempo de Augusto. Cf. Adela Y. Collins, óp. cit., p. 5, nota 22.

acompañó a este y a Pablo en el primer viaje misionero (Hch 12,25), pero pronto se separó y regresó a Jerusalén (13,13). Según Hechos, Bernabé y Pablo se separaron a cuenta de Marcos, porque el primero quería que les acompañara en el siguiente viaje, pero el segundo no estaba dispuesto a aceptarlo (15,37-39). Sin embargo en Flm 24 Pablo le designa «colaborador» suyo, dato del que se hace eco la tradición paulina (Col 4,10; 2 Tim 4,11). En 1 Pe 5,13 aparece estrechamente vinculado a Pedro.

Su parentesco con Bernabé (que podría ser de Chipre: Hch 4,36) y su nombre compuesto indican que Marcos pertenecía al grupo de los helenistas, el sector más creativo del cristianismo de los orígenes. Su mayor cercanía, en un primer momento, a Bernabé que a Pablo puede indicar el carácter moderado de su judeocristianismo helenista (cf. Hch 15,37-39 y Gal 2,11-14). La vinculación que la tradición establece con Pedro y también con Pablo, así como su origen étnico y la localización de su actividad, hacen que la atribución del evangelio a Marcos resulte verosímil. Puestos a inventarse una autoría que legitimase la obra, lo normal hubiese sido recurrir a un personaje más famoso. Por otra parte, pensar en un Marcos desconocido y diferente al mismo que lleva este nombre en el NT carece de toda justificación.

4. El evangelio de Mateo [39]

a. *Mateo como «reescritura» de Marcos*

El evangelio de Mateo asume el de Mc y pretende completarlo con tres añadiduras fundamentales: con dos capítulos previos, en los que habla de los orígenes de Jesús y los primeros acontecimientos de su vida; al final introduce un relato de aparición de Jesús Resucitado a las mujeres (28,9-10) y otro, muy solemne, a los once discípulos (28,16-20); inserta el material discursivo de la fuente Q con la particularidad de que lo agrupa, con otros materiales, para formar cinco grandes discursos de carácter temático (capítulos 5-7 proclamación del Reino de los Cielo y sus exigencias; 10, los discípulos continúan la misión de Jesús al servicio del Reino de los Cielos; 13, la naturale-

[39] Ulrich Luz, *El Evangelio según san Mateo,* vols. I-IV, Sígueme, Salamanca 1993-2005; William D. Davies y Dale C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew,* vols. I-III, Clark, Edimburgo 1988-1997; Rafael Aguirre, «Evangelio según san Mateo», en Rafael Aguirre Monasterio y Antonio Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Verbo Divino, Estella 2003, pp. 191-276.

za del Reino de los Cielos por medio de parábolas; 18, la vida de la comunidad que acepta el Reino de los Cielos; 23-25, la espera de la manifestación definitiva del Reino de los Cielos). Tiene también Mateo algunas tradiciones propias, entre las que sobresalen las que podríamos llamar «petrinas» (14,28-33; 16,17-19; 17,24-27).

Mt destaca por sus discursos, muy bien ordenados y sistemáticos, cada uno de los cuales termina con la misma frase redaccional («cuando acabó Jesús estos discursos»: 7,28; 11,1; 13,52; 19,1; 26,1), pero su obra es fundamentalmente narrativa. En efecto, es la obra marcana el cañamazo fundamental que sigue y al que incorpora todas las otras aportaciones. No omite prácticamente nada de Mc y asume su materia con una curiosa disparidad: hasta el final de Mt 13 modifica profundamente el orden de Mc 1-6,13, pero a partir del capítulo 14 sigue fielmente el orden de Mc, obviamente insertando otros materiales.

Mt es más extenso y rico doctrinalmente que Mc, pero esto mismo contribuye a que su hilo narrativo sea menos vigoroso. Su estilo es menos vivo (no hay más que comparar Mc 5,1-20 con Mt 8,28-34) y la tensión retórica está notablemente atenuada: la confesión creyente no se reserva para los pies de la cruz, como en Mc 15,39, sino que los discípulos la realizan ya antes (14,33; 16,16). Mt adopta una actitud de gran respeto ante el texto de Mc y, además de completarlo, trata también de actualizarlo para una comunidad con problemas muy diferentes, como tendremos ocasión de ver. En el judaísmo hay toda una literatura parabíblica, que glosa y actualiza los textos básicos de la Biblia (*Jubileos, Génesis Apócrifo*, *Liber Antiquitatum* del pseudo Filón). Mateo realiza una tarea similar, pero considera como su texto básico a Mc e intenta completarlo y actualizarlo. Para ello recurre, como veremos, de forma abundante y peculiar al AT. Pero, contra lo que algunos han sostenido, Mt no hace un *derás*[40] del AT, sino que se sirve de él subsidiariamente para reinterpretar su texto básico, el evangelio de Marcos[41].

Ulrich Luz, uno de los mejores especialistas en Mt de nuestro tiempo, suele hablar de la «transparencia de su evangelio»; quiere decir que se trasluce en su texto las preocupaciones de su comunidad y el afán del evangelista por responder a ellas. Es una de las razones

[40] Por «derás» se entiende la peculiar hermenéutica judía que, con una serie de técnicas precisas, busca los sentidos escondidos de los textos de la Escritura que sirven para actualizarlos en el presente

[41] Ulrich Luz, *Studies in Matthew,* Eerdmans, Cambridge 2005, 30-34; Samuel Byrskog, «A New Quest for the Sitz im Leben. Social Memory, the Jesus Tradition and the Gospel of Matthew», *NTS* 52(2006) 319-336.

por las que a Mateo se le llama «el evangelio eclesial»[42]. Esta característica se detecta, sobre todo, en las palabras de Jesús, de modo que los discursos del evangelio son verdaderas ventanas abiertas sobre la comunidad. El afán doctrinal es central en Mt. Veíamos que para Mc no se podía proclamar al Hijo de Dios resucitado sin seguir hasta el final a Jesús crucificado. Mateo añade que seguir a Jesús implica cumplir las enseñanzas del Jesús terrestre. Al final del evangelio, el Señor glorificado no enseña nada nuevo, sino que declara la validez permanente de las enseñanzas del Jesús terrestre, que Mt cuidadosamente ha recogido en sus cinco discursos: «... enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado» (28,20).

Veíamos que en Mc hay tres hilos que se combinan y entretejen para construir el texto: el cristológico, el conflictivo con sus discípulos y el conflictivo con las autoridades. En Mt los tres se conservan, pero con matices propios. La cristología mateana es más elevada que la marcana, pero su presentación narrativa, como ya he señalado, es menos vigorosa. También queda atenuado sensiblemente el conflicto con los discípulos, que comprenden, entre enormes dudas, algo de la dignidad de Jesús (cf. Mt 14,33 con Mc 6,52 y Mt 8,26 con Mc 4,40). Es típico de Mt llamar a los discípulos «hombres de poca fe», *oligopistoi,* o sea que algo de fe sí tienen, cosa que no aparece en Mc, pero poca, lo que queda en evidencia en las dificultades: 6,30; 8,26; 14,31; 16,8). En el conflicto con las autoridades, Mt subraya con mucha fuerza la polémica con los dirigentes judíos, elemento sobre el que volveremos porque es clave para situar socio-históricamente la obra, mientras que la confrontación con las autoridades romanas la administra de una forma semejante a como lo hace Mc, introduciendo más críticas veladas, en la medida que su obra es también más larga[43].

b. *Trayectoria petrina y contacto crítico con la tradición paulina*[44]

Mc está dirigida a unas comunidades fundamentalmente paganocristianas, mientras que Mt es claramente judeocristiano. Por eso, Mt

[42] Hay otras dos razones: es el único evangelista que usa la palabra *ekklêsía* (16,18; 18,18,17) y muestra en su relato el surgimiento de la *ekklêsía* de Jesús.

[43] Este aspecto ha sido valorizado y bien estudiado por Warren Carter, *Matthew and Empire. Initial Explorations,* Trinity Press, Harrisburg 2001.

[44] Rafael Aguirre, «La figura de Pedro en el evangelio de Mateo», en Rafael Aguirre y otros colaboradores, *Pedro en la Iglesia primitiva,* Verbo Divino, Estella 1991, pp. 43-60.

acentúa la vinculación con la tradición petrina, mientras que se distancia de la paulina, y quizá hasta polemiza con la persona de Pablo.

Mt introduce a Pedro en textos de lo que suele llamarse la «triple tradición», es decir en los que sigue a Mc, presentándole casi siempre como quien se dirige a Jesús y recibe sus respuestas en cuestiones relativas a la *halaká* (normas referidas al comportamiento justo en la vida cotidiana): 15,15; 18,21. Sobre todo Mt tiene tres tradiciones petrinas en exclusiva. En 14,28-33 Pedro aparece como prototipo del discípulo, «hombre de poca fe» que cree en el Señor, pero que duda y teme cuando llegan las dificultades (cf. con el comportamiento del conjunto de los discípulos en 8,23-27). En 17,24-27 Pedro pregunta a Jesús sobre un tema candente para los judeocristianos: ¿tienen que pagar el tributo del Templo? La respuesta es característica de un judeocristianismo abierto, pero moderado: se afirma la libertad cristiana, pero se opta por plegarse a los convencionalismos judíos para evitar conflictos. Tras la confesión de Pedro en 16,16 (cf. Mc 8,29) introduce el texto petrino más famoso en los versículos 17-19. Me parece claro que aquí Pedro no es simplemente tipo del discípulo[45], sino que se afirma algo único de él. Jesús promete que va a edificar su *ekklêsía* sobre Pedro/piedra y utiliza a continuación dos metáforas, la de las llaves del Reino de los Cielos y la de atar y desatar. Pedro va a conferir a la *ekklêsía* la capacidad de resistir a los ataques externos y a las dificultades internas. Una casa edificada sobre piedra/Pedro puede resistir cualquier vendaval (7,24-27). ¿Cómo hay que interpretar el poder de atar y desatar? Atendiendo a los demás lugares en que aparece Pedro en Mt, se ve que es el intérprete autorizado de la tradición de Jesús. Ha preguntado a Jesús y conoce sus respuestas. «Atar y desatar» implica autoridad y en el contexto mateano tiene un sentido doctrinal, aunque –como es típico del judaísmo– se trata no de enseñanzas teóricas, sino que hacen relación a comportamientos prácticos (valor de las normas de pureza legal, 15,15; regulación de los conflictos en el seno de la comunidad y el perdón, en 18,21; obligatoriedad del impuesto al Templo, en 17,24-27). La separación entre el poder doctrinal y disciplinar es muy tenue en el judaísmo. El texto de Mateo está reivindicando la tradición petrina como la interpretación auténtica de la doctrina de Jesús. Sobre ella, un judeocristianismo mo-

[45] Muchos autores defienden que Pedro en Mateo es solo tipo de los discípulos. Expone con claridad esta opinión Jack D. Kingsbury, «The Figure of Peter in Matthew's Gospel as a Theological Problem», *JBL* 98 (1979) 67-83.

derado, tiene que basarse la Iglesia para asegurar su unidad. Más aún, Mt reivindica la autoridad de Pedro para avalar y legitimar su obra. Según Papías, Mc se basaba en el testimonio de Pedro y de ahí su valor. La vinculación de Mt con Pedro se descubre en el análisis de su mismo texto y no se apoya meramente en un testimonio externo. Esto le confiere al evangelio de Mateo una personalidad muy definida dentro de la diversidad de las tradiciones cristianas de la segunda generación.

¿Hay atisbos críticos de la tradición paulina en el evangelio judeocristiano de Mt? Hay quienes piensan que está aludido Pablo en las palabras siguientes: «el que traspase uno de estos mandamientos más pequeños y así lo enseñe a los hombres, será el más pequeño en el Reino de los Cielos» (5,19). (Nótese que no le excluye del Reino de los Cielos; simplemente dice que será el más pequeño en él.) Es posible que el judeocristianismo mateano en nombre de Pedro, esté polemizando con el paulinismo que declaraba el fin de la Ley.

En Gálatas Pablo afirma que es apóstol «no de parte de los hombres ni por mediación de hombre, sino por Jesucristo y Dios Padre» (1,1), que su evangelio «no es de los hombres», pues no lo aprendió ni recibió de hombre alguno «sino por revelación de Jesucristo» (1,11-12); Dios reveló su Hijo en Pablo para que evangelizase y él no pidió consejo «ni a la carne ni a la sangre» (1,15-18). Es clara la similitud con Mt: la confesión del Hijo de Dios (16,16) no le ha sido revelada a Pedro ni por la carne ni por la sangre, sino por el Padre (16,17), para que sea fundamento de la Iglesia. La cuestión es compleja literaria e históricamente, pero es probable que tenga razón Dupont cuando afirma que Pablo en Gálatas defiende su apostolado y hace ver que su misión a los gentiles le iguala a Pedro y que, por eso, habla de su investidura en términos que le asemejan a Pedro[46]. Es decir, Pablo en Gal está polemizando con una tradición muy antigua, que posteriormente recoge y reelabora el evangelio de Mateo, que da un valor muy especial a la tradición petrina. Tras el conflicto de Antioquía (Gal 2,11-14) prevaleció la postura de Pedro y su tradición se extendió y predominó entre las Iglesias. Mt 16,16-19 responde a esta situación en la que la tradición petrina se afirma contra quienes aún podrían defender la tra-

[46] Jacques Dupont, «La revelation du fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Gal 1,16)», *RSR* 52 (1964) 411-420. También Bernard P. Robinson, «Peter and his Sucessors: Tradition and Redaction in Matthew 16,17-19», *JSNT* 21 (1984) 89 con nota 17, piensa que Pablo en Gal presupone la tradición de Mt 16,17.

dición paulina tal como la entendían las cartas a los Gálatas y la primera a los Corintios[47].

c. *Situación social del evangelio de Mateo*

Mateo es un evangelio *judeocristiano*. Se trata, ante todo, de una característica literaria y teológica de la obra. Es el evangelio que más recurre al AT y destacan las «citas de cumplimiento», que son casi exclusivamente suyas: la cita viene precedida de una breve reflexión redaccional en que un determinado acontecimiento de la vida de Jesús se pone expresamente en relación con un texto del AT (1,22-23; 2,5-6; 2,15; 2,17-18; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4-5; 27,9-10). Su deseo de presentar a Jesús como cumplimiento del AT y de toda la historia de Israel aparece ya en la genealogía, que se remonta hasta David y Abrahán (1,1. Diferente de Lucas, más universalista, que desde el principio se remonta hasta Adán, cf. 3,38). En el llamado «evangelio de la infancia» (capítulos 1 y 2) presenta a Jesús, recurriendo con maestría a textos bíblicos y a tradiciones judías, como un nuevo Moisés, y renovando la historia fundacional de Israel. Mateo no necesita explicar las costumbres judías (cf. Mt 15,1-2 con Mc 7,1-4) y se extiende al hablar de la Ley, de su validez y de su cumplimiento por Jesús (5-7). Resulta especialmente llamativo el exclusivismo judío de la misión histórica de Jesús y sus discípulos (15,24: «no he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel»; cf. 10,5-6). A partir de estos datos es legítimo concluir que Mt se dirige a una comunidad formada fundamentalmente por judeocristianos, aunque también habría miembros procedentes del paganismo.

Sin embargo, otra característica presente en Mt parece cuestionar las afirmaciones precedentes. Y es que en este evangelio hay

[47] Si tenemos en cuenta el conflicto entre Pablo y Pedro descrito en Gal 2,11-14 es muy verosímil descubrir un deje polémico en la expresión, que se repite cuatro veces, «los tenidos *(dokeô)* por notables» (Gal 2,2. 6a.b. 9): en Gal 2,9 se dice que Cefas, junto con Juan y Santiago, eran tenidos por columnas de la comunidad, del templo escatológico. Pero Pablo deja muy claro que el único cimiento de la Iglesia es Jesucristo, y él, por la gracia de Dios, ha puesto este cimiento (1 Cor 3,10). Es probable que Pablo esté polemizando con la tradición que da a Pedro la autoridad de roca de la Iglesia. Hay que tener en cuenta, además, que Pablo en 1 Cor discute con algún grupo que se apoya en el prestigio de Pedro (1,12; 3,21). Cf. Bernard P. Robinson, art. cit., p. 95; Edward Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974, p. 151 con nota 38; Rudolph Pesch, *Simon Petrus,* Stuttgart 1980, pp. 100ss.

una *durísima polémica con las autoridades judías*. Este es un tema que incomoda a muchos intérpretes actuales por las consecuencias históricas nefastas que ha tenido. Las invectivas contra los escribas y fariseos del capítulo 23, no se ve cómo puedan conciliarse con las recomendaciones del Sermón de la Montaña (5,38-48). En 27,25 parece que se hace responsable a todo el pueblo judío *(pas ho laós)* de la muerte de Jesús, mientras que disminuye la responsabilidad de la autoridad romana (27,19.24). En una tradición propia de Mt se cuenta el soborno a los soldados que custodian el sepulcro para explicar el bulo de que el cuerpo de Jesús ha sido robado: «y se corrió esta versión entre los judíos hasta el día de hoy» (28,15).

Muy probablemente la comunidad de Mt se encuentra inmersa en un *duro conflicto con el judaísmo fariseo*. Tras la catástrofe del año 70 el judaísmo tuvo que redefinir su identidad, porque había sido destruido lo que constituía su columna vertebral hasta entonces: el Templo, el culto y el sacerdocio. Dos líneas se disputaron la reformulación del judaísmo en este momento crítico: el judaísmo fariseo, centrado en torno a la Ley y que dominaba en las sinagogas, y el judaísmo mesiánico de los discípulos de Jesús. A partir del año 70 la disputa entre ambas líneas es muy fuerte precisamente porque tienen muchos puntos de contacto y se están disputando una herencia común: ¿cuál es la verdadera interpretación del AT?, ¿quién es el legítimo continuador de la historia de Israel? El judaísmo experimenta un proceso de unificación y desaparece la gran diversidad existente antes de la guerra. En las sinagogas se impone el judaísmo fariseo, mientras que el judaísmo mateano parece que es excluido de ellas. Es significativo que en el evangelio de Mateo se habla de «sus sinagogas» (4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 13,54; 23,24). Pese a todo es muy probable que la comunidad de Mt se sienta aún judía e integrada en Israel[48]; no ha perdido la esperanza de que el pueblo judío finalmente acepte la versión del judaísmo que propone en su evangelio. Pero también es verdad que la divergencia con el judaísmo fariseo parece irreconciliable. El judaísmo moderado de Mateo se abre a los gentiles (28,16-20) e interpreta la destrucción de Jerusalén como castigo divino por el rechazo del Mesías (21,41-43) y de los misioneros cristianos pospascuales (22,6-10).

[48] Esta es una opinión muy extendida actualmente; quizá su representante más cualificado es Anthony J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community,* University of Chicago Press, Chicago-Londres 1994.

El evangelio de Mateo refleja este conflicto y es un testimonio privilegiado de la bifurcación que va a marcar la historia de lo que propiamente se denomina el judaísmo[49]. Por una parte, comienza el proceso formativo del judaísmo fariseo, que se plasmará en la recopilación de la Misná en el siglo II, conjunto de textos legales, que será glosado por los dos Talmudes posteriores, el de Babilonia y el de Jerusalén (s. IV-V). Por otra parte, el judeocristianismo mateano irá confluyendo con otras líneas cristianas en el proceso formativo del cristianismo, que para fines del siglo II también constituye su propio conjunto de Escrituras sagradas, centradas en la fe en Jesús.

Solo una vez usa Mt la expresión «los judíos» (28,15) de una forma negativa como quien habla de una realidad ajena. Sin embargo su dura polémica es aún intrajudía. Precisamente porque es una comunidad muy judía discute durísimamente con la otra gran línea judía, la farisea. Sabido es que las discusiones más apasionadas se sostienen con los más cercanos. Esto permite situar históricamente la áspera polémica de Jesús contra los responsables judíos en el evangelio de Mateo e invalida por anacrónicas y radicalmente injustas las actitudes antisemitas, de horribles consecuencias, que se han pretendido justificar con textos de este evangelio.

El texto de Mt nos abre una ventana a otro problema de esta comunidad: la *confrontación con tendencias que no dan suficiente importancia a la Ley.* Se vuelve a poner de manifiesto el carácter judío del que nunca abdica Mt. Previene contra los falsos profetas que son lobos rapaces, pero van vestidos de ovejas. Está claro que se trata de un problema interno de la comunidad. El peligro procede de gentes tenidas por profetas. ¿Qué se les achaca? Que no dan frutos adecuados, que no obran según conviene. Por sus frutos se conoce a la oveja buena y al profeta verdadero (7,15-20). Pero el problema es muy serio, porque se trata de personas muy carismáticas, que dicen «¡Señor, Señor!», que profetizan, y en nombre de Jesús hacen milagros y expulsan demonios (7,22). Sin embargo esto no vale para nada, porque no cumplen la Ley (7,23). No basta aceptar las palabras de Jesús, hay que ponerlas en práctica (7,24-27). Lo que está en juego no es la ortodoxia doctrinal, sino la ortopraxis, la recta conducta de los discípulos de Jesús. Pero probablemente no se trata solo de deficiencias prácticas, sino de planteamientos doctrinales que minusva-

[49] J. Andrew Overmann, *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community,* Fortress, Minneapolis 1990.

loran la importancia de las buenas obras y, de esta forma, descarrían *(planaô)* a las ovejas. En efecto, este verbo es redaccional de Mateo (cf. 18,12-13; 24,11) y probablemente implica un desvío doctrinal: en 24,11 los falsos profetas descarrían, en el sentido de que engañan a muchos, y la consecuencia es el enfriamiento de la caridad, la omisión de buenas obras. Mateo puede estar criticando a paulinistas existentes en su comunidad que, en su opinión, no dan suficiente importancia a la Ley.

La iglesia de Mateo está situada muy probablemente en Antioquía[50], capital de la provincia romana de Siria, una de las ciudades más importantes del Imperio y metrópoli muy cosmopolita, en la que el griego era la lengua franca. La comunidad judía era muy numerosa. La comunidad cristiana es amplia y en ella las reuniones domésticas tienen ya menos importancia que en Mc. Era una *ekklêsía,* que hacia fuera aparecía como una asociación voluntaria como tantas otras que había en aquella sociedad[51]. El carácter urbano y sedentario de la comunidad explica que los profetas itinerantes, el ministerio más importante de la primera generación, pierda importancia a favor de «maestros y profetas» (13,52; 23,34; 23,8-12. En este último texto sale al paso para que estos ministerios en la comunidad cristiana no reproduzcan los comportamientos jerárquicos y no fraternos que se dan en la sociedad y en la sinagoga). Es una Iglesia relativamente amplia, con problemas internos y externos, lo que lleva a arbitrar un procedimiento disciplinar para solventar los conflictos (18,15-20); es un procedimiento en el que participa la comunidad y que guarda semejanza con disposiciones paulinas (1 Cor 5,4-5) y normas que se seguían en Qumrán. Aunque no sea propósito de estas páginas presentar la teología mateana de la Iglesia, hay que subrayar que es una Iglesia mixta, no es un grupúsculo de quienes se tienen por puros (22,10: «reunieron a todos los que encontraron, *buenos y malos*, y la sala del banquete se llenó de comensales»; es la idea fundamental de la parábola de la cizaña, 13,24-30), que vive bajo la instancia crítica y definitiva del juicio de Dios, en el que Mt insiste especialmente y cuya función es avivar la responsabilidad en el

[50] Hay un consenso bastante amplio en torno a este punto. Pueden verse los comentarios de Luz y Davies-Allison, donde se presentan las diversas opiniones.

[51] Rafael Aguirre, «La comunidad como familia en el evangelio de Mateo», en *Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas, Congreso Internacional de la Asociación Bíblica Española,* Jesús Campos y Víctor Pastor (eds.), Zamora 2004, pp. 99-108, con bibliografía.

presente. La eclesiología mateana tiene una base cristológica: se basa en la convicción de la presencia del Señor en su seno (18,20; 28,20) y tiene como referencia última de actuación la misericordia que ha descubierto en Jesús (18,23-35).

No ofrece dudas que Mt es posterior a Mc y *fue compuesto después de la destrucción de Jerusalén* (cf. 22,6-8). Puede datarse en torno al año 80. La obra puede ubicarse muy bien en la evolución que experimentó la Iglesia de Antioquía. Esta Iglesia jugó un papel decisivo en el cristianismo de los orígenes. Parece que fue en ella donde por vez primera se admitió a gentiles sin obligarles al rito de la circuncisión (Hch 11,20-21). Judeocristianos y paganocristianos convivían sin problemas. Había «maestros y profetas» (Hch 13,1), lo que corresponde a la organización ministerial que hemos visto en la comunidad de Mt. En esta primera fase podríamos decir que la Iglesia antioquena se caracterizó por la libertad de la Ley, que va a ser siempre el santo y seña de Pablo.

Las cosas cambiaron tras la visita de unos judeocristianos del grupo de Santiago, por tanto judeocristianos estrictos. En su presencia, Pedro deja de compartir la mesa con los paganocristianos (práctica que antes aceptaba sin dificultad) y se ajusta a los estrictos preceptos judíos. Pablo ve en peligro su estrategia misionera y se enfrenta públicamente con Pedro. Es el famoso conflicto de Antioquía (Gal 2,11-14). Parece que, al final, prevaleció la postura de Pedro, un judeocristianismo moderado: los gentiles no tienen que circuncidarse, pero sí deben someterse a unas normas mínimas de pureza judía (Hch 15,20.29) para que puedan compartir la mesa con los judeocristianos. De hecho, a partir de este momento Pablo continúa su labor apostólica sin relación con la Iglesia de Antioquía, porque sigue unos derroteros teológicos diferentes a los suyos.

El evangelio de Mateo refleja el judeocristianismo moderado, que se abre a los gentiles, pero permanece fiel a la Ley, y que tiene en máxima consideración a Pedro, con cuya autoridad se legitima.

Una última cuestión: *¿quién es el autor?* Terreno siempre hipotético, pero más en el caso de este evangelio. La tradición que lo atribuye a Mateo depende de un texto de Papías transmitido por Eusebio: «*Mateo dispuso en orden los dichos (logia) en hebreo (¿o arameo?) y cada uno lo interpretó/tradujo como pudo*»[52].

[52] *HE* III, 39,16.

No está claro si habla del texto de un evangelio completo o de una colección de palabras de Jesús. Algunos piensan que puede tratarse de una primera versión hebreo/aramea de Q, posteriormente ampliada y traducida al griego. Las referencias a Mateo en Mt 9,9 y 10,3 han contribuido también a aceptar la autoría mateana de la obra. La inmensa mayoría de los estudiosos sostienen que el evangelio que conocemos como de Mateo fue compuesto originalmente en griego y no es traducción de un original semítico.

Es difícil que un hombre como Mateo haya podido escribir una obra con la calidad del evangelio que lleva su nombre ni es comprensible que un discípulo inmediato de Jesús siga tan estrictamente el modelo de Mc y no haya dejado indicios de su conocimiento personal y directo de los acontecimientos. Pero no es descartable que se conservase el recuerdo de una fuente o tradición que se atribuía a Mateo y que dio posteriormente nombre a toda la obra. En cualquier caso, el autor es un judeocristiano gran conocedor de las Escrituras y experto en los métodos exegéticos judíos. No está desencaminado ver en Mt 13,52 el autorretrato que el anónimo autor ha dejado de sí mismo: es un escriba, verdadero experto en la interpretación de los textos, que se ha hecho discípulo de Jesús y que, en su obra ha echado mano –reinterpretando y ordenando cuidadosamente– de las cosas viejas (el AT y tradiciones judías) y de las cosas nuevas (las tradiciones de Jesús).

5. La obra lucana

a. *El tercer evangelio y los Hechos de los Apóstoles*

Lo que llamamos «obra lucana» tiene una gran peculiaridad: comprende el tercer evangelio –el evangelio de Lucas[53]– y los Hechos de los Apóstoles[54]. Es opinión prácticamente unánime que ambos escritos tienen el mismo autor. Con la referencia que hace al comienzo de este último, «El primer libro, querido Teófilo, lo

[53] Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas,* vols. I-II-III-IV, Cristiandad, Madrid 1986-2005; François Bovon, *El Evangelio según San Lucas,* vols. I-II-III, Sígueme, Salamanca 1995-2004; Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil, Kommentar zu Ka. 1,1-9,50,* Herder, Friburgo 1982.

[54] Joseph A. Fitzmyer, *Los Hechos de los Apóstoles,* vols. I-II, Sígueme, Salamanca 2003; Gerd Schneider, *Die Apostelgeschichte,* vols. I-II, Herder, Friburgo 1980-1982.

dediqué a todo lo que Jesús hizo y enseñó desde el principio...» (Hch 1,1), deja claro que los Hechos de los Apóstoles se entienden como continuación del evangelio y en relación con él. Puede hablarse de dos partes de una misma obra unitaria y se piensa que fueron separados cuando el evangelio se unió a los de Mt, Mc y Jn, quedando, en el canon[55], los Hechos como puente entre los evangelios y las cartas apostólicas. Entre el tercer evangelio y el libro de los Hechos de los Apóstoles existe una continuidad teológica, y hay relaciones y referencias recíprocas que enriquecen el sentido y hacen avanzar la trama.

A continuación hago una breve presentación preliminar de las dos partes de la obra lucana. El evangelio de Lucas tiene como fuentes principales a Mc y Q. Hemos visto que Mt, en la primera parte narrativa de su evangelio y en todos sus discursos, hace síntesis doctrinales combinando sus fuentes. Lc, por el contrario, respeta el orden de sus fuentes. Sigue a Mc de forma estricta, con muy pocas alteraciones, aunque omite la sección de Mc 6,45-8,26, y con toda probabilidad conserva también mejor que Mt el orden de la fuente Q, que ambos tienen en común. Además Lc tiene fuentes propias, orales y probablemente escritas, algunas de gran importancia, como parábolas (10,29-38; 12,16-21; 15,8-32; 16,1-8. 19-31; 18,1-8. 9-14), milagros (7,11-17; 13,10-17; 17,11-19) y numerosas enseñanzas. Su relato de la pasión tiene muchas particularidades hasta el punto de que hay quienes opinan que no sigue a Mc, sino que tiene una fuente propia. Como ya había hecho Mt, completa a Mc añadiendo al inicio dos capítulos sobre el origen, nacimiento y primeros acontecimientos de la vida de Jesús, y al final añade otro capítulo con apariciones del Resucitado.

Lc utiliza un griego notablemente mejor que el de Mc y Mt y recurre con frecuencia a «septuagentismos», es decir imita el idioma peculiar de la tradición griega de la Biblia de los LXX, que es, por supuesto, la que el evangelista utiliza. Hay que destacar el interés de Lc por situar históricamente los acontecimientos que narra, lo que se percibe tanto en el evangelio (3,1-2) como en los Hechos (18,2.12; 11,28; 24,27). Estos sincronismos están reflejando dos peculiaridades muy importantes. En primer lugar, el interés de Lucas por ajus-

[55] Algunos autores piensan que cuando Lc escribió el evangelio no pensaba en hacer otra obra posterior y continuadora. Así Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil, Kommentar zu Ka. 1,1-9,50,* Herder, Friburgo 1969, p. 14.

tarse, de alguna manera, a las convenciones de los historiadores del tiempo. Y, en segundo lugar, la conciencia que tiene Lucas de que la salvación no es un fenómeno escatológico inminente, sino que se ha realizado en un acontecimiento histórico preciso y datable, de modo que la parusía no es inminente y se abre así el espacio para una Iglesia que tiene que acostumbrarse a vivir en el tiempo y buscar su lugar en la sociedad. Más aún, habrá que preguntarse también cuál es el sentido teológico que el decurso de la historia tiene para esta comunidad eclesial.

Lucas, además de su formación helenística, tiene también un conocimiento notable del judaísmo; la obra lucana es un exponente eximio de cómo el cristianismo primitivo logró el encuentro –o si se prefiere, la hibridación– entre la cultura helenística y el mundo bíblico judío. La obra lucana, escrita en una ciudad importante del Imperio romano, refleja un espacio de diálogo e interculturación con el helenismo y, hasta cierto punto, con el Imperio romano. Lucas es el precursor de la colosal tarea –que después llevaran adelante sobre todo los padres apologetas– de dialogar con la cultura grecorromana, de reivindicar la legitimidad del cristianismo en unas circunstancias muy difíciles, reinterpretando la tradición de Jesús para que fuese relevante y significativa en un contexto muy distinto a la Galilea en la cual había empezado. Precisamente por esta entidad propia que el tiempo histórico va adquiriendo, Lucas escribe los Hechos de los Apóstoles. Hace algo que no habían hecho ni Marcos ni Mateo: dicho de una forma aún muy imprecisa, narra los primeros pasos de los discípulos de Jesús tras la Pascua, lo que podríamos decir que es el desarrollo de la Iglesia en los tiempos más primitivos. El título que aparece en los mejores manuscritos griegos es *Praxeis Apostolôn,* «Hechos de Apóstoles», aunque hay variantes como «Los Hechos de los Apóstoles» o «Hechos de los santos Apóstoles». El título antiguo de *Praxeis* era un término que designaba un género específico de la literatura griega que narraba las gestas heroicas de figuras históricas o mitológicas. Los Hechos de los Apóstoles se pueden emparentar con las monografías históricas del mundo grecorromano [56], aunque su finalidad teológica le asemeja a la historiografía bíblica. Según Schneider, «las analogías más cercanas se encuentran en las monografías teológico-históricas producidas por el judaísmo helenista,

[56] Joseph A. Fitzmyer, *Hechos,* vol. I, pp. 90-92.

que el autor encontraba en los LXX. Se trata de los tres primeros libros de los Macabeos»[57].

El título actual de Hechos de los Apóstoles resulta engañoso, porque, para Lc, los apóstoles son los Doce y de ellos se habla solo un poco en los primeros capítulos, mientras que Pablo, que ocupa mucho más espacio, no es apóstol en su visión. Esta es una razón –a añadir a las variaciones que se encuentran en el mismo título– para pensar que el título del libro no es original del autor, sino que fue introducido posteriormente. En realidad el gran protagonista de Hechos no son los apóstoles, sino el Espíritu de Dios, prometido por el Resucitado (1,4.8), que desciende sobre Israel (capítulo 2), sobre los samaritanos (8,14-17), sobre los paganos (10,44-48), que conduce, por caminos muchas veces inesperados, a los apóstoles (Pedro 10,1-11,16) y a los misioneros, sobre todo a Pablo (9,17; 13,2; 16,6-10; etc.), hasta conseguir que el evangelio, partiendo de Jerusalén (1,8), llegue hasta Roma (28,31). Hechos da una visión simplificada e idealizada de los orígenes cristianos. Simplificada porque, en realidad, describe una línea que tiene su origen en Jerusalén y va hacia Occidente, por Asia Menor y Grecia, hasta llegar a la capital del Imperio, siempre por la ribera norte del mar Mediterráneo. Se trata teológicamente, como veremos, de la línea petrina-paulina. No habla de otras líneas cristianas ni de la extensión del evangelio hacia Oriente. Idealizada porque elimina los conflictos o, por lo menos, los disimula; por ejemplo en su relato desaparece el conflicto entre Pablo y Pedro en Antioquía (Gal 2,11-14) y no habla de la colecta que Pablo hace en sus iglesias de la gentilidad porque probablemente no fue bien acogida por los judeocristianos de Jerusalén, que eran sus destinatarios (capítulo 21). La obra lucana responde a ese momento clave de un movimiento social, que tiene que mirar para atrás para justificar las novedades que va experimentando con el paso del tiempo y elabora una visión de los momentos fundacionales con una importante carga de idealización como referente de su identidad posterior.

El autor de Hch ha contado con fuentes, aunque su identificación no sea fácil y esté sometida a controversias. Muy comúnmente se admite la existencia de, al menos, tres fuentes: a) una jerosolimi-

[57] Gerd Schneider, óp. cit., vol. I, p. 172. Lo mismo viene a afirmar Fitzmyer cuando dice que Lc narra la vida de Jesús y el nacimiento de la Iglesia según los cánones de la historiografía helenística, pero con las características de la literatura veterotestamentaria, porque su interés es fundamentalmente teológico: *Evangelio,* vol. I, p. 61. Cf. Martin Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tubinga 1973, pp. 161-190.

tana para los primeros capítulos; b) otra antioquena por la importancia de la Iglesia de Antioquía y de las tradiciones a ella vinculadas; c) otra para los viajes de Pablo que algunos identifican con los textos en que el autor habla en primera persona del plural («secciones nosotros»: 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,6).

Hay un gran debate sobre el valor histórico de Hechos, que afecta, en nuestro caso, al estudio de la primera generación cristiana, tanto en Jerusalén como en la diáspora. El juicio que se pueda emitir depende, en buena medida del valor que se de a las fuentes con las que ha contado Lc. Sin embargo todo el texto de Hch lleva una impronta redaccional muy unitaria y es su estudio lo que interesa para el conocimiento de la segunda generación.

No podemos dejar de mencionar brevemente un problema especial planteado por la transmisión del texto de los Hechos, porque existe una divergencia, mayor que en cualquier otro libro del NT, entre el texto alejandrino, representado por el Códice Vaticano, y el texto occidental, presente en el Códice Beza y que es sensiblemente más largo. La opinión convencional hoy dominante es que el texto alejandrino es el original y que en el occidental encontramos, en general, añadiduras posteriores. Las ediciones críticas actuales del NT se rigen por este criterio. Sin embargo hay actualmente una vigorosa y bien fundada reivindicación del texto occidental que, según algunos autores, sería una nueva versión de Hch realizada por el mismo Lucas y que contiene diferencias teológicas notables[58]. Sin entrar en grandes tecnicismos, estas vicisitudes textuales nos enseñan algo importante sobre el cristianismo de los orígenes: el carácter flexible de los textos y sus sucesivas redacciones; y, en este caso (aunque superemos con esta observación el límite temporal del presente capítulo), vemos que el texto occidental pudo conservar una versión griega especialmente arcaica, porque se transmitía junto a la latina (el Códice Beza tiene el texto en griego y latín), que es la que se utilizaba y sufría unas alteraciones que apenas afectaban a la griega.

[58] Sobre las interpretaciones de las diferencias entre el TA y el TO, cf. Joseph A. Fitzmyer, *Hechos,* I, pp. 118-123. Marie-Emile Boismard y Arnaud Lamouille, *Texte Occidental des Actes des Apôtres,* I-II, Gabalda, París 1984, hacen una reconstrucción del TO, completando y corrigiendo el Códice Beza con numerosos manuscritos y escritos patrísticos; piensan que el texto largo es también lucano. Josep Rius-Camps y Jenny Read Heimerdinger, *El mensaje de los Hechos de los Apóstoles en el Códice Beza. Una comparación con la tradición alejandrna,* Verbo Divino, Estella 2009, también defienden el valor del Códice Beza y comentan los dos textos de Hch haciendo ver sus diferencias.

b. *Situación social de la obra lucana*

Debido al propio carácter de la obra lucana y para facilitar la exposición, altero el orden que he seguido al presentar a Mc y Mt. El estudio interno de la obra de Lc permite deducir con razonable certeza algunos datos sobre la situación social en la que nace. Pero hay que tener en cuenta que el proyecto lucano –sin duda condicionado por su situación– no se entiende solo como una obra para una comunidad, sino que aspira a una difusión general entre las iglesias. Y junto a datos bastante ciertos hay otros más hipotéticos. En la breve exposición que sigue me fijaré, en primer lugar, en lo que es más claro y, después, en lo más discutible.

El *autor* es una persona de notable cultura y, probablemente, de buena situación social. Tiene una elevada formación helenística y parece que es de procedencia gentil, pero también un gran conocedor del judaísmo, incluso de sus métodos exegéticos. Muy generalmente se piensa hoy que pertenecía al grupo de «los temerosos de Dios», paganos cercanos al judaísmo, que frecuentaban incluso la sinagoga, pero no habían dado el paso de convertirse formalmente.

La *comunidad* en la que nace el evangelio es fundamentalmente paganocristiana, aunque había miembros procedentes del judaísmo. Precisamente la convivencia de gentes de procedencia étnica diferente, como veremos, es una preocupación central en la obra lucana, como fue una cuestión central en el cristianismo de los orígenes. La comunidad no está situada en Palestina, sino en una ciudad importante del Imperio, cuya determinación es discutible. Por eso Lucas omite cuestiones específicamente judías (Mc 7,1-10) y palabras arameas (*talita kumi* Mc 5,41; *effatá* Mc 7,34); explica tradiciones judías (22,1.7); desconoce costumbres palestinas (Lc 5,19: en las casas palestinas no se usaban tejas). Las enseñanzas de Jesús en el contexto de un banquete son comparables a las de los sabios griegos en un simposio (11,33-52; 14,15-22; 22,14-38). Hemos visto que Mt afirma que Jesús se dirige a los judíos (15,24; 10,5-6) y solo posteriormente, tras el fracaso de esta misión, se proclama la apertura universal (28,16-20). En cambio, el universalismo está previsto desde el inicio en la obra lucana. Desde niño Jesús es «luz para iluminar a los gentiles» (2,31). Mt se esfuerza por justificar el universalismo a una comunidad judeocristiana, a la que le cuesta aceptarlo, mientras que para el paganocristiano Lucas es algo obvio y claro desde el inicio, aunque también tiene que explicarlo para mostrar que semejante novedad responde al plan de Dios.

El *tiempo de composición* es posterior a la destrucción de Jerusalén en la guerra judía, que es conocida (19,41-44; 21,20-24), pero anterior a la constitución del corpus paulino. Puede situarse en torno al año 90.

He reiterado que la obra lucana se dirige a una zona amplia con muchas iglesias, ¿pero se puede precisar dónde se escribió? Está claro que ese lugar no es Palestina ni Antioquía, de donde procede Mateo (no es pensable que en la misma ciudad surgieran tradiciones tan diferentes sobre el nacimiento de Jesús). Las opiniones son muy diversas y Roma es defendida por varios autores, recientemente por Gerd Theissen[59]. La obra comienza con un alusión a Roma (Lc 2,1) y termina en esta ciudad (Hch 28,18ss). «No hay duda de que es voluntad del autor que el lector crea que él escribió en Roma»[60]. En Roma era importante la presencia del judeocristianismo y del paganocristianismo de cuño paulino y ambas líneas están presentes en la obra lucana. Para el judeocristianismo pensemos en los primeros capítulos del evangelio y en el papel de Pedro en Hechos. El protagonismo de Pablo hace de la obra lucana un testimonio de un paulinismo de la segunda generación. La unión entre el judeocristianismo petrino y el paulinismo que, como veremos, caracteriza a la obra lucana, se explica muy coherentemente en una comunidad de Roma.

Al principio de este apartado hemos caracterizado al autor, ¿pero conocemos su personalidad?, ¿es Lucas el autor del tercer evangelio? El testimonio más antiguo sobre Lucas como autor es el de Irineo que dice: «Lucas, el compañero de Pablo, consignó en un libro el evangelio que Pablo predicaba»[61]. Tres referencias del NT (Flm 24; Col 4,14; 2 Tim 4,11) hablan de Lucas como médico y colaborador de Pablo, fiel en su encarcelamiento final. En los Hechos encontramos las llamadas «secciones nosotros», que están en primera persona del plural y, por tanto el redactor aparece como compañero de Pablo (16,10-17; 20,5-21,18; 27,1-28,16). Según el texto occidental ya en 11,27 encontramos un «texto nosotros», lo que indicaría que el autor es de Antioquía, cosa que encaja muy bien con la importancia de la

[59] *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico,* Verbo Divino, Estella 2002, pp. 97-99. Ya Irineo (*Adv. Haer.* 3, 1, 1; 3, 14, 1 y Eusebio, *HE* II, 22,6 pensaban que Hechos se había escrito en Roma.

[60] Gerd Theissen óp. cit., p. 97.

[61] *Adv. Haer.* 3, 1, 1; Eusebio *HE* V, 8,3. El P75 y el canon Muratori también afirman la autoría de Lucas, pero es discutible si el título del papiro es original y en la actualidad está muy cuestionada la antigüedad del canon Muratori.

Iglesia de esta ciudad en Hechos. Los textos comúnmente admitidos presentan al autor como compañero de Pablo en el viaje de Tróade a Filipo (16,10-17). Parece que permanece en esta ciudad hasta que se une, en Tróade (20,5), a Pablo y sus acompañantes cuando se dirigen a Jerusalén y hasta allí llega con todo el grupo. Posteriormente acompaña a Pablo en el viaje por mar desde Cesarea a Roma (27,1-28,16). Estos textos pueden verse como una confirmación de que fue Lucas, compañero de Pablo, el autor de la obra.

Pero los problemas son muchos y de diversa índole, por lo que me limito simplemente a apuntarlos. ¿Las «secciones nosotros» se deben al autor del resto de la obra o pertenecen al diario de un acompañante de Pablo, que ha servido como fuente al redactor de Hch en estas secciones? ¿El recurso de involucrar al autor en los hechos que narra no responde a una convención literaria del tiempo, como piensan algunos estudiosos? Vielhauer[62] planteó una dificultad de otro tipo que muchos consideran decisiva: hay tal diferencia entre el Pablo de sus cartas auténticas y el de los Hechos que resulta imposible que esta obra haya sido compuesta por un discípulo o compañero suyo. Pero hay estudiosos muy competentes que siguen aceptando la autoría lucana. Así Fitzmyer, que analiza atentamente las dificultades que se han manifestado[63]. Hace ver que el compañero de Pablo de las «secciones nosotros» no estuvo con él durante el período más decisivo de su ministerio, cuando escribió sus cartas y mantuvo los grandes conflictos; por otra parte, escribió muchos años después de la muerte de Pablo y es perfectamente explicable que realizase una selección y reelaboración de los acontecimientos tal como encontramos en Hechos. Siempre queda, además, la gran cuestión: ¿por qué la tradición, de forma unánime, iba a inventarse la atribución de la obra a un personaje de importancia secundaria, como Lucas, cuando la prestigiaría mucho más vinculándola a una de las grandes figuras del entorno de Jesús?

c. *Objetivo de Lucas y desarrollo de su obra*

El evangelio de Lucas se inicia con un prólogo escrito en un griego de elevada perfección literaria, sin parangón en los evangelios sinópticos, con el que muestra su deseo, ya señalado, de ponerse a la

[62] Philip Vielhauer, «Zum 'Paulinismus'der Apostelgeschichte», en *Aufsätze zum Neuen Testament,* Kaiser, Múnich 1965, pp. 9-27.

[63] *El Evangelio,* vol. I, pp. 71-80.

altura de la cultura de su tiempo. Era normal que historiadores y biógrafos introdujesen su obra con un prólogo en el cual daban a conocer las fuentes que habían utilizado, la construcción de su obra, la intención u objetivo que les mueve y la dedicasen a algún personaje famoso, quizá un mecenas, que podría garantizar la difusión del escrito. Probablemente es el prólogo al conjunto de la obra lucana y al inicio de la segunda parte, como era costumbre, pone un prólogo mucho más breve, que retoma el hilo de lo expuesto en la primera (Hch 1,1). Me estoy refiriendo a cuatro versículos que dicen así:

> Puesto que muchos han intentado narrar ordenadamente las cosas que han llegado a cumplimiento entre nosotros, tal como nos las han transmitido los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra, he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido.

Nos muestra que Lucas no es el primero en poner todo por escrito; como él mismo dice, otros lo han intentado antes. Sus predecesores son Marcos y la fuente Q, textos escritos con los que cuenta Lucas, pero con toda probabilidad también otras fuentes del material exclusivo de su evangelio, además de las que se sirvió para los Hechos. Utiliza la expresión «han intentado» *(epecheírêsan)*. Algunos consideran que este verbo tiene el sentido de intento fallido o no conseguido del todo a ojos de Lc. De hecho, sus otros usos en la obra lucana tienen su carácter negativo (Hch 9,29; 19,13). Con toda probabilidad Lc escribe con el deseo de superar y sustituir las obras de sus predecesores, haciéndolas innecesarias. Habla de «narración», es decir, no designa, ni a la obra de sus precursores, ni a su propio trabajo, «evangelio», que es como muy pronto se le llamó entre los cristianos con un uso que se impuso en la Iglesia. Lo que quiere narrar son «las cosas que han llegado a cumplimiento entre nosotros» Lucas utiliza un vocablo griego técnico *(peroforeô)*, con el cual no está diciendo que va a «narrar lo que ha pasado», sino «lo que ha llegado a cumplimiento»; es decir, implica una visión teológica: había una promesa que ahora se ha cumplido en la vida de Jesús y se está cumpliendo también en la vida de la Iglesia primitiva y, por eso, escribe primero el evangelio y después los Hechos de los Apóstoles. Desde el principio está presente la historia de la salvación, que tiene una importancia particular en la obra lucana.

Lucas no es el primero que escribe, sino el segundo o tercer eslabón de una cadena. El primer eslabón –lo dice claramente– son

«los que desde el principio fueron testigos oculares y servidores de la palabra»; después vinieron los intentos, que han precedido al de Lucas, de poner todas estas cosas por escrito; pero todos estos intentos no le han satisfecho, por lo cual él decide poner manos a la obra y exponer todo con orden, «después de haber investigado diligentemente todo desde los orígenes». Lc afirma que ha hecho un esfuerzo, cuya diligencia subraya, de investigación y de acopio de materiales, lo que se refleja en su obra pródiga en informaciones propias y exclusivas. Es decir reclama el carácter fidedigno de su obra, desde el punto de vista histórico, y el orden, del que también dice haberse preocupado, puede entenderse como lógico y no necesariamente cronológico.

Como era costumbre, dedica su obra a un personaje, ilustre Teófilo, del cual se discute a veces sobre si es un nombre simbólico (amado de Dios) o si puede tratarse de un personaje real. Termina enunciando la finalidad que persigue: «para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido». No se trata de un primer anuncio de la fe; Lucas se dirige a una comunidad de creyentes y pretende mostrar que las enseñanzas que han aceptado están bien fundamentadas; dicho de otro modo, pretende legitimar el estilo de cristianismo que caracteriza a esta comunidad, para lo cual va a narrar la vida de Jesús, va a hacer ver la acción del Espíritu, especialmente en los Hechos de los Apóstoles, y va a mostrar que las opciones tan novedosas de una comunidad que se ha abierto a los gentiles, que conoce la persecución, que es misionera y ha llegado hasta Roma, son legítimas porque empalman con la vida de Jesús y porque, además, responden a los caminos que ha ido abriendo el Espíritu. Lucas pretende añadir al afán teológico y kerigmático de sus predecesores, la seriedad de un trabajo histórico, que se ha hecho más necesario en virtud de la lejanía de la vida de Jesús en el tiempo y de las novedades que han aparecido en sus comunidades.

¿Se puede descubrir un desarrollo unitario a lo largo de toda la obra lucana? Ya hemos visto el potente hilo narrativo de Mc y su reelaboración por parte de Mt. El hecho de que Lucas convierta su evangelio en la primera parte de una obra que continúa con los Hechos de los Apóstoles implica una transformación muy importante y un proyecto teológico explícito y novedoso. El evangelio de Lucas, como ya he señalado, sigue a Mc, respetando su orden, pero introduciendo mucho más material. Lo más sobresaliente (además de la omisión de Mc 6,45-8,26) es la importancia, el desarrollo y la ex-

tensión que da al viaje de Jesús a Jerusalén. Mientras en el evangelio de Marcos este viaje dura dos capítulos, en el de Lucas, la subida a Jerusalén abarca diez capítulos, desde 9,51 a 19,28. Es la sección más característica de Lucas, donde nos encontramos con mucho material que no se halla ni en Mateo ni en Marcos, sino que es exclusivamente suyo: las enseñanzas de Jesús sobre la misericordia de Dios (c. 15), la oración (11,1-13), las riquezas (12,1-34; 14,25-33; cc. 16; 18,18-30; 19,1-11), el seguimiento (9,57-62; cc. 10; 13,22-30; 14,25-27). Por el camino a Jerusalén se aprende a ser discípulo de Jesús. Las indicaciones geográficas son genéricas, pero se presenta constantemente a Jesús en camino hacia Jerusalén (9,51.53.56.57; 10,1.38; 11,1; 13,22.31.33; 14,25; 17,11.12; 18,31; 19,1.11.28.29.37.41). A medida que se acerca a la ciudad las indicaciones son más numerosas y precisas, como para crear un clima de expectación en el lector. Y es que en Jerusalén va a culminar la vida de Jesús: su muerte y su resurrección; las apariciones van a tener lugar en Jerusalén o con referencia a esta ciudad; va a ser el único evangelista que nos va a narrar el pasaje de la Ascensión, que tiene lugar en el Monte de los Olivos, al este de la ciudad y, finalmente, también en Jerusalén va a tener lugar la venida del Espíritu Santo. El último capítulo del evangelio de Lucas y el primero de los Hechos de los Apóstoles, están especialmente ensamblados. En Lc 24,46-49 se lee:

> Está escrito que Cristo debía padecer y resucitar de entre los muertos al tercer día, y que se predicaría en su nombre la conversión para el perdón de los pecados a todas las naciones, empezando desde Jerusalén. Vosotros sois testigos de estas cosas. Mirad, yo voy a enviar sobre vosotros la promesa de mi Padre. Vosotros permaneced en la ciudad hasta que seáis revestidos de la fuerza de lo alto.

Y en Hch 1,4-5.8:

> Mientras estaba comiendo con ellos les ordenó: no os vayáis de Jerusalén, sino aguardad la promesa del Padre que oísteis de mí. Porque Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu Santo dentro de pocos días... Vosotros recibiréis una fuerza cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, y de este modo seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría y hasta en los confines de la tierra.

El evangelio estaba orientado hacia Jerusalén y en los Hechos de los Apóstoles se narra la difusión del mismo a partir de Jerusalén, como en ondas concéntricas, hasta llegar finalmente a Roma, capital del Imperio (Hch 28), momento en el que la obra lucana puede concluir porque su proyecto teológico ha culminado. A través del

evangelio y de los Hechos, discurre una trama unitaria que Lucas desarrolla magistralmente: en medio de avatares inesperados, de mil dificultades, el plan de Dios avanza, su salvación se va extendiendo, va llegando a los judíos, después a los samaritanos, más tarde a los paganos, hasta llegar, al final, a la capital del Imperio romano.

Lucas explicita toda una visión de la historia de la salvación, en la que distingue tres tiempos[64]: 1) En primer lugar, el tiempo de Israel, que abarca el Antiguo Testamento y los dos primeros capítulos del evangelio, que reflejan un estilo lleno de semitismos y una teología netamente judía. 2) En segundo lugar, el tiempo de Jesús, es decir, el tiempo de su presencia física, histórica, en la tierra, con sus discípulos. Es un tiempo ideal del pasado, irrepetible, excepcional, que tuvo un comienzo y un final: Jesús asciende al cielo y deja de estar físicamente con los suyos. 3) Y en tercer lugar, el tiempo de la Iglesia, tiempo que va adquiriendo una sustantividad propia que ya he mencionado antes: la parusía se retrasa y entonces se reflexiona, necesariamente, sobre el sentido del tiempo que va transcurriendo, sobre cómo ser seguidores de Jesús en medio de circunstancias tan distintas a las que tuvieron los primeros discípulos cuando el Señor estaba con ellos. Lucas dice que hay que mirar siempre al tiempo de Jesús, porque es punto permanente de referencia, paradigmático, «centro del tiempo», que está en el pasado y en el que se daban unas circunstancias ideales e irrepetibles, de modo que no se trata ahora de copiarlo simplemente. Tanto el tiempo de Jesús como el tiempo de la Iglesia son tiempo de cumplimiento de las promesas y en ambos tiene un papel muy especial el Espíritu, que desciende sobre Jesús al inicio del evangelio y sobre la Iglesia al inicio de Hechos (c. 2). El Espíritu viene, impulsa, abre caminos nuevos y hace descubrir cómo ser discípulos de Jesús en las circunstancias diferentes que se van presentando en la historia.

Un elemento clave en la obra de Lucas que sirve para vincular el tiempo de Jesús con el tiempo de la Iglesia, son los doce apóstoles.

[64] Hans Conzelmann, *El centro del tiempo: la teología de Lucas,* Fax, Madrid 1974. Aceptan esta división tripartita Joseph A. Fitzmyer, *El Evangelio,* I, p. 45, Gerd Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico,* Verbo Divino, Estella 2002, p. 100, y Raymond Brown, *Introducción al Nuevo Testamento,* vol. I, Trotta, Madrid 2002, p. 386. En cambio François Bovon, *El Evangelio,* vol. I, p. 44 se muestra crítico con Conzelmann abogando por dos tiempos en el esquema lucano de la historia de la salvación, el de la promesa y el del cumplimiento, pero en este último distingue entre el tiempo de Jesús y el tiempo de los testigos, de modo que, en todo caso, su diferencia es de matiz.

En otros escritos del NT el concepto de apóstol es más amplio; pensemos en las cartas paulinas, en las cuales Pablo, pero también otros, gozan de esta consideración. Sin embargo, Lucas tiene un concepto técnico y propio de apóstol; para él, lo son solo los Doce, porque se requieren dos características: haber sido compañero de Jesús desde el bautismo de Juan Bautista, –es decir, haber estado con Él en el tiempo terrestre– y haber sido enviado después por el Resucitado (Hch 1,21). Estas dos condiciones hacen que los Doce y los Apóstoles se equiparen y confiere a este grupo una función clave e irrepetible en la historia de la salvación: hacer de anillo de unión entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia. Habrá que recurrir a los Doce si se quiere legitimar las opciones novedosas que va tomando la Iglesia a medida que se extiende y abre a los gentiles.

Observamos que la comunidad lucana, de componente mayoritariamente gentil, tiene una preocupación muy notable por enraizar el cristianismo en la historia de Israel y en la historia de Jesús. Así se explica el carácter tan judío de los dos primeros capítulos del evangelio, en los que presenta el origen de Jesús. (1,32-33; 2,32) En un texto especialmente significativo de Hechos, Santiago, el líder de la comunidad de Jerusalén, llega a interpretar la apertura a los gentiles como la regeneración de Israel, como el cumplimiento del oráculo del profeta que prometía la reconstrucción de la tienda de David que está caída, el volver a levantar y reconstruir sus ruinas (Hch 15,16). Para entender la razón de esta reivindicación de las raíces judías en la comunidad lucana, de componente fundamentalmente gentil, hay que tener presente que, en el mundo romano, una religión era aceptable, gozaba de respetabilidad y tolerancia, si se trataba de algo ancestral, antiguo; las novedades se veían con desconfianza, como perturbadoras de los equilibrios tradicionales. Hoy en día, con mucha frecuencia, tiene prestigio lo último, lo más novedoso, las cosas pasan con rapidez de moda y hasta quedan desprestigiadas, en cambio en la mentalidad del mundo clásico ocurría todo lo contrario. Por poner solo un ejemplo: Suetonio cuenta que Julio César disolvió todos los *collegia*, es decir, todas las asociaciones voluntarias, excepto las fundaciones antiguas («cuncta collegia praeter antiquitus constituta distraxit!»)[65]. En los escritos de Cicerón se observa un respeto profundo por las tradiciones antiguas y usa ex-

[65] Philip Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts,* Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 214; *De divinatione,* II, p. 75.

presiones tales como «instituta maoirum», «mos patruum», «opinio quam a maioribus accepimus»).

Con esta reivindicación de la antigüedad Lucas juega en el doble frente, en que se debate una comunidad establecida en Roma, a la vez que el mensaje es muy actual en una obra que pretende llegar a prácticamente todas las Iglesias de la segunda generación. Cara a los romanos, la reivindicación de sus raíces judías pretende poner de manifiesto el carácter ancestral del cristianismo, que no es un culto advenedizo; Pablo, cuando aparece como acusado de subversivo ante las autoridades romanas, se defiende alegando que ha sido instruido en la exacta observancia de la ley de los padres: «doy culto al Dios de mis padres, y creo en todo lo escrito en la ley y en los profetas» (Hch 24,10; 22,3)[66]. Cara a los judíos, el argumento le sirve de otra manera. La comunidad lucana es vista por el mundo judío como una desviación condenable. Está claro que se han roto los puentes entre la sinagoga y la comunidad lucana. Lucas responde que esta comunidad que ha hecho unas opciones tan rupturistas es, sin embargo, la que está en continuidad con el Dios de Israel que ha cumplido sus promesas en Jesús. Es decir, la comunidad lucana reacciona como una secta –en el sentido sociológico de la palabra, en absoluto peyorativo–, es decir, sufre la exclusión, pero reivindica que es ella, y no la gran institución judía, la que es fiel al Dios de Israel y a sus promesas.

d. *El lugar de la obra lucana en la evolución del cristianismo de los orígenes*

A la comunidad lucana, de procedencia mayoritariamente gentil, que se encuentra en medio del impero, en un ambiente urbano y que desea inscribir el cristianismo en la historia, dialogar con su sociedad, como se pone de manifiesto por las características mismas de su obra literaria, que quiere evitar la persecución y poder desarrollar una dinámica de extensión misionera, se le plantean tres grandes problemas. El primero es de carácter étnico: ¿Cómo pueden convivir en la comunidad, paganos y judíos, gente de procedencias

[66] Dice Gerd Theissen que la preocupación de Lc es «dejar patente que el cristianismo es una religión ancestral que los romanos estaban acostumbrados a respetar. Quisiera añadir que los cristianos solo podían demostrar tal cosa reivindicando tradiciones judías como propias, reivindicando su historia como cumplimiento de la historia del Antiguo Testamento»: *La redacción,* p. 96, nota 4.

culturales diferentes, que pertenece a grupos que, con frecuencia, están radicalmente enfrentados en la sociedad? El segundo es de carácter social: Los seguidores de Jesús en Galilea eran pobres, o por lo menos, gente en una situación económica y social enormemente difícil; sin embargo ahora, en la diáspora –en torno a los años 90– se van incorporando a la comunidad personas con recursos económicos, incluso con un cierto prestigio social ¿Cómo pueden ser estas personas cristianos y discípulos de Jesús? El tercer problema es político: ¿Qué actitud debe adoptarse ante el Imperio romano? Cada vez es más claro que no se trata de un grupo judío más; el culto a un crucificado –patíbulo vergonzoso e infligido a subversivos por los romanos– les convertía en claramente sospechosos. ¿Qué forma de gestionar la marginalidad propone Lucas a su comunidad, que se considera abierta al mundo y, para ello, tiene que evitar el choque frontal con la autoridad imperial?

Para responder a estas cuestiones, la comunidad lucana mira, ante todo, la vida de Jesús y Lucas escribe el tercer evangelio. Como ya he dicho antes, la vida de Jesús es el tiempo de referencia, ideal, privilegiado, excepcional e irrepetible; sin embargo, ahora las circunstancias son otras, muy diferentes, y por ello, además de mirar a Jesús, la comunidad de Lucas escucha al Espíritu que es enviado por el Padre y por el Resucitado, y con su ayuda discierne los signos de los tiempos. El Espíritu fortalece, empuja, va por delante, abre caminos con frecuencia insospechados. El misionero, antes de convertir a otros, tiene que convertirse él y cambiar de mentalidad (así Felipe, 8,26-40; Pablo, 9,1-19; Pedro, 10,1-11,18). Todo esto lo narra, por cierto bellísimamente, los Hechos de los Apóstoles.

Podemos decir que, en general, Lucas representa una vía de síntesis entre posturas cristianas más extremas. Sin renunciar a la radicalidad de Jesús, muestra la flexibilidad y capacidad de adaptación que debe acompañar a una comunidad misionera. Vamos a verlo brevemente.

En primer lugar, el problema de la convivencia entre cristianos procedentes del paganismo, que eran mayoritarios en su comunidad, y procedentes del judaísmo. Sabemos que, al principio, esta cuestión dividió mucho a los seguidores pospascuales de Jesús, entre los que había judaizantes que no aceptaban compartir la mesa con los paganocristianos. Recordemos que Pablo resiste a Pedro, cara a cara ante todos los hermanos, porque no está dispuesto a que su comunidad paganocristiana ceda ni lo más mínimo ante los judeocris-

tianos de Santiago, que vienen de Jerusalén, conflicto que se narra en el capítulo 2 de la carta a los Gálatas y que Lucas cuenta también, aunque limando las aristas de una forma muy delicada, en el capítulo 15 de los Hechos de los Apóstoles. Aquí nos dice que Pedro y Pablo llegan a un compromiso, sin renunciar a la libertad de los paganocristianos; por supuesto, no les imponen la circuncisión ni toda la ley, pero sí se les pide que hagan ciertas concesiones (Hch 15,20.28-29) para no herir la sensibilidad de los cristianos procedentes del judaísmo.

La comunidad de Lucas legitima esta actitud, ante todo mirando a Jesús. Los Hechos de los Apóstoles remiten al evangelio de Lucas, el cual nos muestra un Jesús misericordioso, que acoge a publicanos y pecadores y come con ellos, lo que le granjea frecuentes críticas (5,29-32; 7,36-50; cc. 15; 19,1-11). Jesús, con su actitud, quiere hacer presente a un Dios que es misericordia entrañable, que acoge al hijo pródigo, que acepta el contacto con una mujer pecadora, que quiere hospedarse en casa de Zaqueo, tenido por pecador, «porque también este es hijo de Abrahán». Es un tema absolutamente descollante en Lucas de entre los sinópticos y transmitido casi siempre por textos exclusivos suyos.

Ahora bien, la comunidad de Lucas va más allá –el Espíritu siempre va más allá– y comprende que Dios no solo acoge a los impuros de Israel, sino a los más impuros todavía, a los paganos. Es muy significativo que, en el libro de los Hechos, –capítulos 10 y 11– el primero que da el paso de ir a los gentiles, no es Pablo, sino Pedro, quien, venciendo la resistencia de su propia mentalidad judía (Hch 10,13-16.27-29; 11,1-18), al final, movido por el Espíritu, da el gran paso de entrar en Cesarea en la casa de un pagano, Cornelio, un centurión además, y le anuncia el Evangelio a él y a todos los de su casa[67]. En la primera generación cristiana, Pedro y Pablo habían representado líneas cristianas diferentes, judeocristiana una y paganocristiana la otra. La obra lucana armoniza y reconcilia la trayectoria petrina y la trayectoria paulina; se va forjando un tipo de cristianismo integrador que va a desembocar en lo que podríamos ya llamar la gran Iglesia (recordemos que la Iglesia de Roma va a considerarse fundada sobre Pedro y Pablo). En la comunidad lucana, la convivencia de judeocristianos y paganocristianos no es problemáti-

[67] Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Sal Terrae, Santander 1994, pp. 113-116.

ca, sino que está plenamente conseguida y esto es una verdadera novedad histórica.

En la comunidad lucana se plantea también el problema de la pobreza y la riqueza. ¿Es correcto decir, como tantas veces se hace, que Lucas es el evangelio de los pobres? Lucas nos narra la conversión de varias personas bien situadas económicamente: Cornelio, el centurión de Cesarea (Hch 10-11,18); Lidia, una mercader rica en púrpura que procedía de Tiatira (Hch 16); el eunuco etíope, alto dignatario de la reina de Etiopía (Hch 8); mujeres ricas y distinguidas que oyen a Pablo y se convierten en Tesalónica y Berea (17,4.12).

Por otra parte, en Lucas encontramos muchos textos que nos hablan de las riquezas, y que no están en los otros evangelios; cito algunos ejemplos sin afán exhaustivo: la formulación tan radical de las bienaventuranzas (Lc 6,20.24); en el capítulo 12,15, Jesús exhorta «guardaos de toda codicia pues, aunque alguien posea abundantes riquezas, estas no le garantizan la vida» y sigue con la parábola del rico insensato. En 16,14 «los fariseos, que eran amigos de las riquezas, se burlaban de él» ante sus enseñanzas sobre las riquezas. En ese contexto narra la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro. Cuando explica la parábola del sembrador, solo Lucas dice que «lo que impide que fructifique la palabra son las riquezas y los placeres de la vida» (8,14). En los Hechos, la avaricia es el pecado por antonomasia, que rompe la fraternidad de la comunidad cristiana (Hch 5,1-11). Lo que amotina a los orfebres de Éfeso en contra de Pablo es que ven que la predicación de este pone en peligro sus intereses económicos (19,23-40).

He hecho un recorrido sumamente rápido, pero suficiente para mostrar que, en mi opinión, la preocupación lucana no es tanto confortar y consolar a los pobres, como, exhortar sobre todo a los ricos sobre el peligro de las riquezas y a un uso adecuado de las mismas; llamarles a la conversión, de una forma apremiante y, si se quiere, hasta amenazante, a unos cristianos bien situados y con medios económicos. Para justificar esta afirmación volvamos otra vez sobre los textos mencionados para descubrir su función social.

Evoco unos textos que todos conocen. La parábola del rico insensato –capítulo 12 del evangelio– y la parábola del rico Epulón y el pobre Lázaro –capítulo 16 del evangelio– están claramente dirigidas a quienes se encuentran en una situación similar a las de los hombres que en ellas se nos presentan. En la parábola del rico insensato se trata de un hombre que tiene una excepcional cosecha y

se hace unos grandes graneros para acumular, guardar y, cuando lleguen tiempos de escasez, estar seguro e incluso poder especular. ¿Para qué le sirve todo esto en el momento de la verdad? El mismo evangelista dice que está pensando «en el que atesora riquezas para sí y no se enriquece a los ojos de Dios» (12,21). Lucas tiene muy claro cómo se hace el verdadero tesoro, el que se guarda en el cielo: «vended vuestros bienes y dad limosna» (12,33, texto exclusivo lucano). Es evidente que en la comunidad de Lc se presenta el problema del uso correcto del dinero; los destinatarios de estas palabras son gente con recursos económicos.

La parábola de 16,19-31 nos muestra a un pobre con llagas, que está en la puerta porque no puede entrar a la sala del rico donde celebran un banquete por todo lo alto, esperando ver si le cae alguna migaja. La lectura del texto deja patente que lo que pretende Lucas no es consolar a quienes se encuentran en situación similar al Lázaro de la puerta, sino exhortar, como he dicho antes, de manera apremiante y amenazante, a quien se encuentre en la situación del rico, para que sean capaces de abrir su puerta y dejar pasar a Lázaro a compartir su mesa. Esta parábola viene precedida por una frase de Jesús, dirigida a quienes se burlan de él porque aman la riqueza, cuyo hondo calado suele pasar desapercibido: «lo que es estimable *(hupsêlon)* para los hombres es un ídolo abominable *(bdelugma)* a los ojos de Dios» (16,15). Lo estimable, es decir el dinero, es un «alto», la designación técnica de los lugares de culto idolátrico y, por tanto, es un ídolo abominable, como el que se quiso introducir o se introdujo en el Templo de Jerusalén (*bdelugma,* cf. Dan 9,27; 11,31; 12,4; 1 Mac 1,54). Para Lucas el amor del dinero no es un pecado más, sino una auténtica idolatría que ocupa en el corazón humano el lugar que solo a Dios le corresponde. (cf. Col 3,5; Ef 5,6).

A Jesús, durante su ministerio terrestre, le rodeaba gente pobre y a ellos fundamentalmente se dirigía. Lucas lo sabe y presenta a Jesús, más que los otros evangelistas, como dirigiéndose a los pobres (Lc 4,16-31), pero el evangelista se dirige especialmente a los bien situados de su comunidad, porque son ellos los que están planteando un problema relativamente nuevo para una comunidad cristiana, y les hace ver los peligros específicos de su situación y les exhorta a la conversión y a una utilización adecuada de la riqueza. El Jesús del evangelio de Lucas subraya la radicalidad y el desprendimiento necesarios para seguirle. Y esto es punto de referencia e instancia crítica permanente, pero que responde a la situación excepcional e irre-

petible del tiempo de Jesús, ya pasado, de modo que no se propone como un ideal que imitar sin más en el tiempo de la Iglesia. Compárense las exigencias de Jesús en 9,3 con las que da en 22,15-16 cuando está ya a punto de separarse de sus discípulos. Lo que Lc propone es el compartir y la limosna, actitudes en las que insiste muy particularmente (11,41; 12,21.33; 16,9; Hch 9,36; 10,2.4.31).

El cuadro idealizado de la vida de la comunidad de Jerusalén es un estilo de vida al que debe aspirar la Iglesia de todos los tiempos: «Los creyentes lo tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y lo repartían entre todos, según la necesidad de cada uno» (2,44; cf. 4,32-35). El episodio de Zaqueo (Lc 19,1-11) es muy lucano y presenta el prototipo de la conversión de un rico; aquel hombre, mal visto y estigmatizado socialmente por el oficio que desempeñaba, se siente respetado y querido cuando Jesús se le hace cercano y entra en su casa. A Jesús no le importan las críticas porque el Hijo del hombre busca lo que se había perdido y hace presente el amor de Dios sin discriminaciones, y «este también es hijo de Abrahán». Zaqueo expresa su conversión diciendo: «daré la mitad de mis bienes a los pobres, y si a alguien he defraudado, le devolveré cuatro veces más». Zaqueo no lo deja todo, da la mitad de sus bienes a los pobres (cf. Lc 3,11). No se le exige la radicalidad del tiempo pasado e ideal de Jesús; se propone un ideal ciertamente bien exigente, pero más factible propio del tiempo de la Iglesia.

El tercer problema en el evangelio de Lucas es el de una comunidad que tiene que vivir en el Imperio romano. Simplificando excesivamente en aras de la brevedad se puede decir que Lucas mantiene la exigencia evangélica de una alternativa social profunda, pero de una manera realista y evitando en lo posible el choque frontal con el Imperio. No se integra, no acepta los valores dominantes, no pacta con las estructuras económica (es lo que antes denominábamos una «comunidad marginal»), pero está muy lejos del enfrentamiento abierto y duro como puede ser el del Apocalipsis. La comunidad lucana se esfuerza por hacerse aceptable a las autoridades imperiales. Antes hemos visto que por esa razón reivindicaba que el cristianismo no era una novedad desestabilizadora, sino que era un culto ancestral, con mucha historia detrás. Jesús había sido crucificado, pero Lucas subraya, una y otra vez, que Pilato, el prefecto romano, lo consideraba políticamente inocente. La escena de Lc 23,2-25 está especialmente reelaborada (cf. Mc 15,1-15 y Mt 27,1-2.11-26). Lc informa de las acusaciones gravísimas y directamente políticas con-

tra Jesús: «Hemos encontrado a este alborotando a nuestro pueblo, prohibiendo pagar tributo al César y diciendo que él es el Cristo rey». Por eso tiene más fuerza que Pilato afirme hasta tres veces que le considera inocente: «Ningún delito encuentro en este hombre» (vv. 4.13.22). En los Hechos de los Apóstoles, Pablo exhibe con orgullo su ciudadanía romana (16,35-38; 22,25-29) y su lealtad al Imperio; pero, por otra parte, Lucas repite dos veces un principio de trascendentales consecuencias: «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (4,19; 5,29).

Algunos han defendido que la obra lucana es una «apología pro romanos», pero es una opinión insostenible. Como todo el NT, Lc escribe a comunidades cristianas, aunque, eso sí es cierto, una de sus preocupaciones es que sepan relacionarse adecuadamente con las autoridades imperiales. Por otra parte, la postura de Lc al respecto es matizada y hay aspectos que frecuentemente no se perciben porque se realizan lecturas descontextualizadas. Antes hemos visto que los grupos marginales usan un lenguaje críptico y cifrado con una evidente intención de disimulo ante los poderosos, pero con guiños críticos perceptibles por los miembros del grupo. En Lc, junto a textos que aspiran a la respetabilidad del cristianismo en el Imperio, hay otros cuya fuerza crítica es indudable. En el evangelio de la infancia, Jesús es presentado como Hijo de Dios (1,35) y Salvador (2,11.30), títulos que se usaban en el culto imperial. La Buena Noticia *(euangelíthetai)* que llena de alegría al pueblo no es el anuncio del nacimiento del emperador o alguna victoria suya, sino el anuncio del nacimiento de Jesús (2,10). Se repite que Jesús trae la paz (1,79; 2,14). Pedro proclama ante un auditorio romano, el centurión Cornelio y su casa, que «Dios anuncia el evangelio de la paz por medio de Jesucristo, que es el Señor de todos» (Hch 10,26). Estos textos tienen una intención polémica y enfrentan la *pax romana,* basada en el poder y la fuerza, con la paz que trae Jesús, basada en el servicio y en la no violencia; significa la denuncia de la *pax romana,* que proporcionaba una cierta tranquilidad externa, pero apoyada en la opresión y violencia. Para Lc, el salvador es Jesús, no el emperador. El conduce nuestros pasos por el camino de la paz (Lc 1,79), pero fue víctima de la *pax romana.* Lucas conserva la crítica a la teología imperial que estaba presente en la predicación de Jesús; o, mejor, con toda la tradición narrativa de la segunda generación reivindica esta dimensión crítica del evangelio cristiano, que se estaba olvidando o evitando en otras líneas cristianas contemporáneas.

6. La recepción de los evangelios sinópticos y otros evangelios

a. *La denominación «evangelios» y la marcha hacia el «evangelio cuadriforme»*

Mt y Lc se sirven y desarrollan una estructura narrativa que se encuentra en Mc por primera vez. Estos tres escritos –los evangelios sinópticos– son reelaboraciones de la memoria fundacional realizada por la segunda generación y han tenido una importancia decisiva en el proceso formativo del cristianismo. Por esta razón los hemos estudiado con especial detenimiento. Más tarde fueron considerados canónicos, es decir adquirieron valor normativo en la gran Iglesia. Evidentemente esto desborda los límites de la segunda generación, pero interesa observar los primeros pasos de esta aceptación privilegiada, porque se remontan al tiempo de nuestro estudio. Me limito a un simple apunte.

En los orígenes del cristianismo hay muchos escritos pseudoepigráficos, que recurren a grandes figuras del pasado (Pedro, Pablo, Juan, Santiago) para avalar su autoridad, pero no es el caso de los evangelios sinópticos, ya que Mateo, Marcos y Lucas son personajes de segunda fila. Por eso la relación que se establece entre ellos y un determinado escrito es digna de crédito, lo que no implica que sean los últimos redactores (pueden estar en el origen de alguna versión previa o de tradiciones utilizadas). Los títulos de los evangelios no son originales, pero son muy antiguos. La unanimidad que reina es una buena prueba. Cuando los textos se usaron en el culto o se intercambiaban entre las Iglesias tenía que especificarse de qué clase de obra se trataba y quién era el autor. Los copistas de finales del siglo I o principios del II tenían ya que ponerles títulos[68]. La versión más primitiva es «*euangelion kata* + nombre en acusativo» (Evangelio según + nombre en acusativo)[69]. Esta expresión es extraña, aunque tie-

[68] Está muy extendida la opinión de que los títulos se pusieron a finales del siglo II. El autor más representativo es Helmut Köster, *Ancient Christian Gospels,* Trinity Press, Harrisburg 1990. Quien ha defendido de forma reiterada y con muchos argumentos la antigüedad (quizá excesiva) de los títulos es Martin Hengel, *DieVier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus,* Mohr Siebeck, Tubinga 2008, pp. 64-110; íd., *Studies in the Gospel of Mark,* SCM Press, Londres 1985, pp. 64-84.

[69] No basta poner *kata Markon* (según Marcos). Así aparece el título en ediciones modernas, que siguen los Códices Sinaítico y Vaticano, que tiene una sección dedicada a los evangelios, porque tienen todo el NT. La opinión defendida en el texto se apoya, por el contrario, en los testimonios más antiguos.

ne algún precedente en la literatura griega[70], y parece evidente que se usa para evitar la más normal de «evangelio de Marcos» (en genitivo) y dejar claro que se trata de versiones del único evangelio de Jesucristo (*«euangelíon Iêsoû Christoû»* Mc 1,1*).* Está claro que Justino[71] a mediados del siglo II y quizá ya antes la *Didajé*[72] e Ignacio de Antioquía[73] denominan «evangelio» a textos escritos. Lo más discutible es quién dio el paso de utilizar la palabra que designaba la proclamación oral (evangelio) para designar los textos escritos[74].

He señalado que Lc, como ya antes Mt, había pretendido sustituir a sus predecesores con una obra más completa. Esta tendencia continuó posteriormente. Taciano compuso una síntesis de los cuatro evangelios, el *Diateseron,* que los sustituía y tuvo un gran éxito en las iglesias de Siria. Irineo polemiza con cuatro grupos de herejes, que se habían adherido a uno de los cuatro evangelios[75]. La adopción de un cuádruple evangelio significaba remar a contracorriente: implicaba el rechazo de todos los intentos de optar por un solo evangelio o bien por una armonización de los evangelios conocidos[76]. La adopción del «evangelio cuadriforme» es defendida con toda clase de argumentos por Irineo[77] y parece que Justino ya conocía los cuatro escritos. La segunda generación cristiana produjo códices (que fue un soporte característico de los cristianos por ser mucho más manejable que el rollo) de los evangelios individuales y muy pronto, antes de mediados del siglo II, hubo códices con los cuatro evangelios, que después serían canónicos[78].

[70] Martin Hengel, *Die Vier Evangelien.*, p. 88 con nota 260.

[71] *Apol* I, 66, 3; 67, 3; *Dial* 100, 4; 101, 3; 102, 5; 103, 6. 8; 104, 1; 105, 1. 5s.; 106, 1. 3s; 107, 1

[72] 8, 2; 11, 3; 16, 3-4s. Sin embargo parece difícil que la *Didajé* se refiera a textos escritos cuando habla del evangelio, porque obligaría a admitir que los títulos se pusieron extraordinariamente pronto o, en caso contrario, habría que fechar la *Didajé* en una época más tardía de lo que hoy es habitual.

[73] *Filadel* 9, 2; *Esmirna* 5, 1; 7, 2. Para los testimonios de la *Didajé* e Ignacio, cf. Graham N. Stanton, *Jesús y el Evangelio,* DDB, Bilbao 2008

[74] Para Hengel todo depende del uso de la palabra «evangelio» en Mc 1,1. Para Stanton, del uso que hace Mt de la misma palabra. Köster considera que fue Marcion el primero que llamó a Lc «evangelio» porque era el único que conservaba auténticamente el mensaje de Jesús. Los antimarcionitas empezaron a llamar «evangelios» también a las obra de Mc, Mt y Jn. Es claro que esta teoría de Köster está unida al hecho de que considere los títulos «Evangelio según...» de finales del siglo II.

[75] *Adv. Haer.* III, 2, 7.

[76] Stanton, óp. cit., p. 142.

[77] *Adv. Haer.* III, 2, 8.

[78] Stanton, óp. cit., pp. 107-148 y 249-288.

b. *Otros evangelios*[79]

La designación de unos textos escritos como «evangelios» es muy antigua, aunque no proceda de sus autores originarios. Llamarles así implicaba la convicción de que el evangelio cristiano incluía la narración de los hechos y dichos de la persona de Jesús. Era la recuperación de la memoria de la segunda generación, que descubría la importancia creciente en la fe de la persona de Jesús. Los tres evangelios sinópticos fueron probablemente los más antiguos, abarcaban un espectro muy amplio de iglesias y pueden situarse en una trayectoria común. Nacieron para sustituirse, pero acabaron conviviendo y complementándose.

Hay otros textos que recibieron el nombre de evangelios, probablemente posteriores a los Sinópticos, lo que no quiere decir que dependan necesariamente de ellos o no puedan tener tradiciones más antiguas. De ellos se hablará cuando se estudien las formas de cristianismo que no se incorporaron a la gran Iglesia. Pero conviene decirlo desde ahora para no dar la impresión de que el estudio de lo posteriormente canónico agota el conocimiento del cristianismo de los orígenes, que, como hemos reiterado, es mucho más rico y diversificado. Ahora bien, el estudio de estos otros evangelios, que suelen denominarse apócrifos, son posteriores a la segunda generación, quizá con alguna excepción discutible[80]. En mucho casos llamar «evangelio» a estos textos es muy inapropiado, por razones de género literario, o muy temerario por tratarse de textos sumamente fragmentarios. Me limito a una breve presentación, casi una simple enumeración, de los textos antiguos, que recibieron el nombre de «evangelio».

Hay supuestos evangelios judeocristianos, de los que solo conocemos algunos fragmentos por citas de escritores cristianos poste-

[79] Aurelio Santos Otero, *Los evangelios apócrifos,* BAC, Madrid 1988; Antonio Piñero, José Montserrat y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas,* Trotta, Madrid 1999; Philip Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva,* Sígueme, Salamanca 1991; Hans-Joseph Klauck, *Los evangelios apócrifos,* Sal Terrae, Santander 2006; Antonio Piñero, «Los evangelios apócrifos», en Antonio Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro y Universidad Complutense, Córdoba y Madrid 1993, pp. 367-463.

[80] Hay quienes consideran que algunos de estos textos, relativamente tardíos, contienen sumergidas entre especulaciones muy posteriores, tradiciones antiguas que nos llevan, incluso, hasta el Jesús histórico o, en todo caso, a la primera generación cristiana. Esta es una opinión muy extendida entre los miembros del Jesus Seminar, que, en esta cuestión decisiva, dependen mucho de Köster y Crossan.

riores (Clemente de Alejandría, Orígenes, Epifanio, Jerónimo). Es difícil saber de cuantos evangelios hablan y a cuál de ellos hay que atribuir cada una de las citas. La opinión más aceptada es reconocer tres de estos evangelios: *Evangelio de los Nazarenos* (que depende de Mateo), *Evangelio de los Hebreos* y *Evangelio de los Ebionitas.* Los dos últimos parecen representar un judeocristianismo radical, que no se incorporó a la gran Iglesia y, quizá por eso, sus textos no se han conservado. Clemente de Alejandría cita fragmentos del *Evangelio de los Egipcios*, de naturaleza muy diferente: era propio de los paganocristianos de Egipto, hay que situarlo en torno a mediado del siglo II y su orientación ideológica parece dirigirse, aunque a mucha distancia todavía, hacia el gnosticismo que tendrá mucha importancia en aquella región.

Hay dos papiros en los que algunos pretenden ver restos de unos evangelios independientes de los canónicos y desgraciadamente desaparecidos. El papiro Egerton, de fines del siglo II o inicios del III, contiene cuatro páginas que originalmente formaban parte de un códice. El texto combina episodios de sabor sinóptico y joánico. Hay autores que hablan del *Evangelio Egerton.* Recientemente se ha defendido que estos papiros pertenecían al *Evangelio de Pedro* del que hablaremos enseguida. La combinación de material sinóptico y joánico puede explicarse muy bien como un fenómeno de «oralidad secundaria».

En 1999 se publicaron restos de un códice copto (PBerol 22220) del siglo VI. Son treinta páginas, de las que muy pocas son legibles, de un códice que debía tener unas cien. Es traducción de un original griego de finales del siglo II o inicios del III. Los editores le llamaron *Evangelio del Salvador*, terminología que han aceptado bastantes estudiosos actuales.

Entre los 13 códices de escritos gnósticos descubiertos en Nag Hammadi en 1948 hay cuatro textos que se llaman «evangelios»: *Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe, Evangelio de los Egipcios* y *Evangelio de la Verdad.* Son textos del siglo IV en copto, pero cuyo original era griego. En los dos citados en primer lugar es una subscriptio posterior la que los denomina evangelios. Del de los Egipcios, del que hay dos versiones en Nag Hammadi, se llama evangelio en el colofón de la versión de menos valor y la subscriptio tiene otras expresiones, pero no llama evangelio a la obra. Al de la Verdad se le llama evangelio por la frase inicial, que no es ningún título («El evangelio de la verdad es alegría para quienes han recibido de parte

del Padre de la verdad el don de conocerle»). La designación de estos cuatro textos como «evangelios» es muy posterior y se debe al prestigio que habían adquirido Mt, Mc, Lc y Jn, que ya en la segunda generación recibían el título de «evangelios». La versión gnóstica del cristianismo tuvo una importancia enorme, como se irá viendo en capítulos posteriores, y es probable que titular «evangelios» estas cuatro obras –que no son narrativas, sino de un género muy diferente, discursivo y especulativo– tuviese un afán polémico respecto a los que eran considerados como tales en lo que se perfilaba como la proto-ortodoxia.

Hay otros dos textos gnósticos no encontrados en Nag Hammadi, que se llaman evangelios: *Evangelio de María* (segunda parte del siglo II), que lleva el título en la subscriptio copta del siglo V; y el *Evangelio de Judas,* de cuya existencia hablaba Ireneo[81] y que fue publicado en 2006 tras sufrir el códice muchas peripecias; el texto copto puede ser del siglo III y traducción de un griego del II. La subscriptio es singular: «el evangelio de Judas», no «según Judas» como en los demás casos; reivindica la figura de Judas y es posible que el título indique que es el evangelio acerca de Judas y de su lugar en la tradición.

El *Evangelio de Tomás* tiene una importancia muy especial. Se conocían algunos pocos fragmentos griegos, pero en Nag Hammadi apareció el texto completo en copto. Consta de 114 dichos de Jesús sin marco narrativo, de los cuales 79 tiene paralelo en los canónicos. Señalo tres problemas, que plantea este evangelio, de interés en el estudio de los orígenes del cristianismo: 1) ¿Depende Tomás de los canónicos o, en varios casos al menos, presenta tradiciones independientes y, quizá, más antiguas? 2) ¿Hasta qué punto es un texto gnóstico? ¿Qué tipo de cristianismo está reflejando? 3) El *Evangelio de Tomás* presenta un Jesús sabio y maestro, y carece de referencias a la pasión y a toda escatología futurista. ¿Avala la existencia de una corriente cristiana muy antigua que consideraba a Jesús como maestro de una sabiduría de la vida en el presente, para la cual ni la pasión ni la escatología futura tenían importancia?

También tiene una importancia especial el *Evangelio de Pedro*, cuya existencia se conocía por un escrito de Serapion, obispo de Antioquía, que nos transmite Eusebio[82]. Una parte extensa de esta obra

[81] *Adv. Haer.* I, 1.
[82] *HE* VI, 12,1-6.

–perteneciente al relato de la pasión y de la resurrección– se halla en un códice pergamináceo de los siglos V-VI descubierto en la tumba de un monje en Akhmim, en el Alto Egipto a finales del siglo XIX. En este caso sí nos encontramos con un texto narrativo, que tiene numerosos contactos con los evangelios canónicos y cuya dirección no es posible discutir en este lugar. En general se le puede situar en un momento posterior de la evolución que encontrábamos ya en los posteriormente canónicos, porque se acentúa la responsabilidad de los judíos y se intensifican los motivos apologéticos y milagrosos (por ejemplo, se describe la resurrección de Jesús y su salida del sepulcro). Pero puede contener elementos muy arcaicos[83].

El *Protoevangelio de Santiago* es una muestra muy interesante del desarrollo de la tradición evangélica en medios populares. Trata sobre los padres de la Virgen María y su concepción ya que sus progenitores eran estériles, su casamiento con José, su concepción virginal, el nacimiento virginal de Jesús, etc. Puede contener tradiciones que se remontan al siglo II y el texto se fue incrementando hasta recibir su forma definitiva en el siglo IV. Ha ejercido una influencia muy notable en la piedad popular y en la iconografía. Es el primero de muchos otros textos sobre la infancia de Jesús. Así como hubo una tradición popular e informal en los orígenes de la transmisión de los recuerdos de Jesús, también existió una tradición popular e informal que desarrolló lo que la memoria de la segunda generación cristiana había plasmado con el rigor y control de quienes percibían que estaba en juego algo decisivo: la vinculación con Jesús en el momento de la muerte de los testigos y de grandes transformaciones sociales que planteaban la exigencia ineludible de definir su identidad.

[83] Crossan cree encontrar en el *Evangelio de Pedro* el estrato más antiguo de la pasión, del que dependerían también los evangelios del NT. Cf. *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative,* Harper, San Francisco 1988.

VI

El desarrollo de la tradición paulina

Carlos Gil Arbiol

1. Introducción: el proceso de institucionalización

El desarrollo de la tradición paulina es un fenómeno complejo y pluriforme, que ha dejado un buen número de testimonios literarios y de datos socio-históricos de los grupos humanos involucrados como, probablemente, no tenemos de ninguna otra tradición de los orígenes del cristianismo. Del conjunto de 27 escritos conservados en el canon del Nuevo Testamento, un total de 14 están atribuidos a Pablo; de estos, la carta a los Hebreos no es considerada ya ni siquiera perteneciente a la tradición paulina; las restantes 13 cartas se distribuyen, desde el punto de vista cronológico, cada vez con más consenso[1], a lo largo de 3 generaciones de cristianos, lo que quiere decir que algunas de esas cartas no fueron escritas por Pablo, sino por sus discípulos, de acuerdo al extendido fenómeno de la pseudografía. La distribución más aceptada es esta:

1. Primera generación (aprox. 50-60 d.C.): 1 Tes, Gal, 1 y 2 Cor, Flp, Flm, Rom. Cartas originales de Pablo.

2. Segunda generación (aprox. 80-100 d.C.): Col y Ef; 2 Tes. Llamadas cartas deuteropaulinas.

3. Tercera generación (aprox. 100-140 d.C.): 1 y 2 Tim, Tit. Llamadas cartas pastorales.

El fenómeno de la pseudografía (o pseudonimia) consiste en atribuir determinados escritos a diversos héroes o personajes famo-

[1] Cf. Philip Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva: introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Santos Padres*, Sígueme, Salamanca 1991; Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento. Vol. 2: Cartas y otros escritos*, Trotta, Madrid 2002.

sos del pasado de un pueblo con el propósito de conferirles mayor dignidad, autoridad o, incluso, origen divino. En cualquier caso, la calificación como «falsos» de estos escritos es una proyección de categorías modernas en una cultura muy diferente y responde a nuestro etnocentrismo. En el judaísmo era una práctica muy extendida que heredó el cristianismo (Salmos de David, Proverbios de Salomón, Testamentos de los Patriarcas, etc.)[2]. Estos datos requieren un enfoque adecuado para abordar el desarrollo de esta tradición que comenzó en los años 50 del primer siglo de nuestra era: ¿Cómo evolucionó aquella tradición y las comunidades que Pablo fundó en la primera generación? ¿De acuerdo a qué parámetros podemos detectar esta evolución, es decir, los elementos de continuidad y de avance? ¿Qué situaciones socio-históricas explican esta evolución? ¿Cómo se fueron adaptando a las nuevas circunstancias estas comunidades y los líderes que las orientaron?

Margaret MacDonald, utilizando la sociología del conocimiento y otras ciencias sociales afines, describió algunos hitos de este desarrollo ayudándose de lo que definió como un proceso de institucionalización[3]. Este desarrollo se basa en un principio sencillo, aunque no exento de ambigüedades: la necesidad de toda persona de adecuar la realidad objetiva a los valores subjetivos. Dicho en otras palabras, cuando se da una novedad subjetiva en la conciencia de una persona (cuando se convierte a una nueva religión o cuando sus valores personales han quedado alterados por alguna experiencia personal), esta necesita que las instituciones y los roles, las estructuras objetivas de su vida, tengan una coherencia suficiente con aquella nueva experiencia subjetiva[4]. En el caso que nos ocupa (la tradición paulina) es lógico suponer que aquellos primeros destinatarios de la misión de Pablo que creyeron y se adhirieron al evangelio tendieran a reflejar su fe en el Dios de Jesús en aquellas estructuras sociales en las que vivían (la casa y las relaciones domésticas, las rela-

[2] Cf. James H. Charlesworth, «Pseudonimity and pseudography», en David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary, vol. 5*, Doubleday, Nueva York 1996, pp. 541; Kurt Aland, «The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries», en AA. VV., *The Authorship and Integrity of the New Testament*, SPCK, Londres 1965, pp. 10-13; Bruce M. Metzger, «Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha», *Journal of Biblical Literature* 91 (1972) 3-14.

[3] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas: estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994 (esp. pp. 17-26).

[4] Cf. Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires 1997, pp. 185-195.

ciones sociales y laborales, los gremios, etc.). Esto no quiere decir que las instituciones y los roles de los creyentes tuvieran que ser un reflejo exacto de los nuevos valores asumidos tras su conversión, sino que existe una tendencia a crear ciertos ámbitos de coherencia entre las experiencias subjetivas y las realidades objetivas. Así, por ejemplo, conforme esas primeras comunidades fueron creciendo al paso del tiempo, las nuevas circunstancias y los cambios en las experiencias personales y comunitarias (conflictos internos, búsqueda de liderazgo y autoridad, celebraciones, predicación, etc.) tendieron a verse reflejados en las instituciones y los roles (la actitud ante el mundo –ética–, las formas de autoridad, las creencias y los ritos). Asimismo, la autoridad, la sistematización y la organización que inicialmente recaía en Pablo (y en unos pocos colaboradores), paulatinamente se fue desplazando hacia roles e instituciones objetivas que pudieran controlarse y transmitirse más fácilmente. Esto es lo que MacDonald llama «proceso de institucionalización», que todo grupo sufre desde sus inicios hasta que se estabiliza.

Teniendo en cuenta los testimonios literarios que nos han llegado hasta hoy de la tradición paulina y la valoración mencionada antes sobre la autoría de cada uno de ellos, es posible plantear la hipótesis de que la tradición paulina tuvo su propio proceso de institucionalización en que se pueden detectar algunas características comunes con otros grupos y otras que son propias de las comunidades fundadas por el Apóstol y sus colaboradores. Teniendo en cuenta todo ello, se pueden establecer, en principio, tres fases en el desarrollo de la tradición paulina: la fase de creación, la de estabilización y la de protección.

La primera fase (de creación o institucionalización creadora) está determinada por el carisma del líder y, como tal, se puede desarrollar en muchas direcciones; es potencialmente abierto; no hay afán por la sistematización; los conflictos y problemas se resuelven puntualmente como respuestas de situación; es un momento de creación de lenguaje, ritos, normas éticas, etc., propios. En esta primera fase, la ambigüedad y la arbitrariedad pueden reforzar el carisma del líder carismático al hacerlo imprevisible[5]; solo cuando desaparece el

[5] Cf. Jack T. Sanders, «The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring Through Some Aporias in the Jesus Tradition», *NTS* 44.1 (1998) 1-25. Sanders utiliza esta idea de la arbitrariedad como fundamento del carisma referida a la tradición de Jesús, pero sus conclusiones son igualmente válidas para comprender su función de la tradición de Pablo.

carismático, las instituciones que él deja (discípulos, por ejemplo) podrán sustituirlo. Esta es la situación que predomina en la tradición paulina durante la primera generación (años 50-60 d.C.).

La segunda fase (de estabilización o institucionalización estabilizadora) está caracterizada por la ausencia del líder carismático y el creciente número de seguidores. Esta segunda característica trae como consecuencia la llegada de nuevas preguntas y nuevas situaciones no previstas inicialmente que obligan al grupo a desarrollar nuevas respuestas que amplían y expanden el universo simbólico. Como las creencias están todavía en fase de desarrollo resulta especialmente aguda la amenaza de desviación, es decir, la posibilidad de que algunos subgrupos elaboren respuestas divergentes a las de otros subgrupos. Esto requerirá de los dirigentes una doble función: legitimar sus propias posiciones de autoridad y esforzarse por estabilizar la identidad del grupo. La tensión entre la fidelidad a la inspiración original y la adaptación a las nuevas situaciones será el factor clave de esta segunda fase, propia de las comunidades paulinas que aparecen tras las llamadas cartas deuteropaulinas (años 80-100).

La tercera fase (de protección o estabilización protectora) está determinada por el creciente número de miembros y, consecuentemente, la mayor visibilidad social, que provoca un doble problema. Por una parte, el progresivo incremento de miembros aumenta las posibilidades de malinterpretar el conjunto de creencias con sus normas, ritos y valores; por otra parte, al ser más visibles como grupo identificable en su contexto son continuamente examinados por los de fuera y son objeto de sus mecanismos de control social. Esto provoca una tendencia a reforzar más aún los mecanismos cotidianos de la autoridad para controlar tanto las desviaciones internas como la imagen externa, orientando a los creyentes a ser ciudadanos modelo. Esta es la situación de las llamadas «cartas pastorales», en las que se percibe una clara lucha contra la «falsa enseñanza» a la vez que el universo simbólico del grupo se sigue expandiendo para acoger las nuevas respuestas a las nuevas situaciones.

Este proceso de institucionalización permite ganar estabilidad social al tiempo que la tradición corporativa se amplía y gana fuerza. Por tanto, la autoridad, su ejercicio, legitimación y transmisión van a ser uno de los aspectos más importantes de esta evolución y en ello nos tendremos que fijar. Los líderes tienden, de acuerdo con este proceso, a buscar estabilidad sobre una base cotidiana (no carismática)

que les reporte una posición más segura[6]. Para ello se crean mecanismos de reclutamiento (que, por ejemplo, separan a los líderes del resto y les confieren un estatus incuestionable; cf. 1 Tim 5,19-22). De este modo el carisma se disocia del líder inicial y se «rutiniza»; se convierte en una realidad transferible mediante el ritual.

Todo este proceso puede verse, así mismo, como un proceso de creación de identidad: desde la primera a la tercera, pasando por la segunda, cada generación busca generar cohesión e identidad a través de diferentes mecanismos. Pablo, en la primera generación había mantenido una difícil tensión entre la necesidad de generar fronteras (separarse del mundo; cf. 1 Cor 10,22) y la necesidad de anunciar el evangelio (ser en el mundo; cf. 1 Cor 5,9-10); se trata de una tensión entre cohesión y misión, entre pertenencia y proselitismo, entre unidad y apertura, entre discreción y visibilidad, entre las fuerzas centrípetas y las centrífugas. Esta tirantez generó una complicada y ambigua relación de las comunidades de la primera generación con el mundo, tal como hemos visto en el capítulo IV, donde se percibe en ocasiones un mayor peso de una parte y en otras lo contrario. La cohesión (o la necesidad de establecer fronteras y separarse del mundo) se basaba en la combinación de dos elementos: el esfuerzo por compartir una misma actitud vital y un marco de creencias que legitimara esa actitud vital. Este marco de creencias se sostenía sobre el evangelio de Pablo: Dios les había elegido (sin distinción de raza, religión, sexo o condición social) para ser objeto de su amor incondicional; a su vez, esta buena noticia exigía una actitud vital coherente por parte del elegido o elegida que generaba, junto con la elección, una conciencia muy clara de diferencia y separación. El proselitismo de Pablo, por su parte, (o la necesidad de anunciar el evangelio y ser en el mundo) resultaba una condición indispensable de la identidad del grupo, ya que el evangelio era una buena noticia para todos (cf. Gal 1,16) y Pablo favoreció algunos espacios de apertura (comidas sociales, matrimonios mixtos, reuniones en espacios públicos y visibles...) que generaron ambigüedades y conflictos en algunas comunidades (cf. 1 Cor 7; 8; 10; 11...). Todo esto es lo que hemos visto en el capítulo IV.

[6] Cf. Bengt Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*, Gleerup, Lund 1978; Sandra H. Polaski, *Paul and the discourse of power*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.

Vamos a mostrar en este capítulo que la tradición paulina en la segunda y tercera generación refleja este proceso de institucionalización y aborda la tensión entre cohesión y misión (entre retirarse del mundo y ser en el mundo); para ello vamos a fijarnos en los aspectos estructurales que, según hemos mencionado más arriba, reflejan los cambios de las experiencias subjetivas: en primer lugar vamos a ver la actitud ante el mundo de estos creyentes, su ética (o cómo respondieron los seguidores de Pablo de la segunda generación al mundo cambiante en el que vivían sin perder la fidelidad a los inicios); en segundo lugar, veremos las formas de liderazgo y autoridad (o cómo organizaron la vida interna, cómo resolvieron los conflictos y cómo legitimaron la autoridad); y, en tercer lugar, nos acercaremos a las creencias y los ritos (o qué marcos conceptuales elaboraron para dar sentido a las experiencias subjetivas, qué mecanismos rituales crearon para transmitir la autoridad y las tradiciones, y cómo se desarrolló la teología de Pablo).

2. La actitud ante el mundo

Gerd Theissen popularizó una expresión de Ernst Troeltsch, «patriarcalismo de amor», para referirse a «la aceptación voluntaria de las desigualdades fácticas para hacerlas fecundas para los valores éticos de las relaciones interpersonales»[7]. Con esa idea estos autores pretendían nombrar lo que consideraban una cierta originalidad del cristianismo paulino, a saber, el intento de suavizar las tensiones sociales sin eliminar del todo la desigualdad (inherente al modelo social grecorromano) mediante la incorporación de un principio ético correctivo que acercaba a los creyentes de diferentes clases sociales los unos hacia los otros. Así, los miembros más fuertes socialmente velaban y cuidaban de los socialmente más débiles a cambio de que estos reconocieran el mayor estatus de aquellos y no intentaran alterar o subvertir el sistema. Sin embargo, Theissen lo aplicó a las comunidades paulinas desde la primera generación[8], aunque en el capítulo IV de este libro lo hemos cuestionado. Como vamos a ver, este concepto resulta más útil y adecuado para comprender la segunda y tercera generaciones.

[7] Cf. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tubingen 1923, pp. 67-83.

[8] Cf. Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 230.

Una de las tradiciones en las que mejor se percibe este «patriarcalismo de amor» es en los llamados «códigos domésticos» que reflejan mejor que ningún otro texto la actitud ante el mundo y la ética comunitaria de estas dos generaciones de creyentes[9]. Se trata de textos en los que los autores bíblicos, utilizando un modelo helenístico existente, presentan los deberes de cada uno de los miembros de la familia, según la siguiente forma:

1. Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos; maridos, amad a vuestras mujeres.

2. Hijos, obedeced a vuestros padres; padres, no exasperéis a vuestros hijos.

3. Esclavos, obedeced a vuestros amos; amos, tratad con justicia a vuestros esclavos.

Estos «códigos domésticos» forman parte del *topos* literario «sobre el gobierno de la familia» que muchos autores griegos, como Platón y Aristóteles[10] habían desarrollado. La idea que los sostiene es que la ciudad se compone de casas y estas de tres pares de relaciones: la relación conyugal (maridos-mujeres), la procreadora (padres-hijos) y la servil (amo-esclavo). Es muy ilustrativo darse cuenta de que algunos autores judíos como Filón y Flavio Josefo[11] utilizaron estos códigos domésticos para responder a ciertos ataques con-

[9] Para la terminología y la función de los llamados «códigos domésticos», véase John T. Fitzgerald, «Haustafeln», en David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* Doubleday, Nueva York 1996, pp. 80-81; David L. Balch, «Household Codes», en David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary, vol. 3,* Doubleday, Nueva York 1996, pp. 318-320; Hans-Joseph Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981; Dieter Lührmann, «Neutestamentliche Haustafeln und antike Okonomie», *New Testament Studies* 27 (1980) 83-97; Andrew T. Lincoln, «The Household Code and Wisdom Mode of Colossians», *JSNT* 74 (1999) 93-112; Angela Standhartinger y Brian McNeil, «The origin and intention of the household code in the letter to the Colossians», *JSNT* 77 (2000) 117-130; David C. Verner, *The Household of God*, SBL, Chico 1983; Margaret Y. MacDonald, «Efesios 5 y la política matrimonial», en Margaret Y. MacDonald y Carolyn Osiek, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitive*, Sígueme, Salamanca 2007, pp. 173-206; Rikard Roitto, «Act as a Christ-believer, as a Household Member or as Both? A Cognitive Perspective on the Relationship between the Social Identity in Christ and Household Identities in Pauline and Deutero-Pauline Texts», en Bengt Holmberg y Mikael Winninge (eds.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227), Mohr Siebeck, Tubinga 2008, pp. 141-161. Una visión de conjunto muy útil y ponderada puede verse en Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 111-154.

[10] Cf. Platón, *República* IV 431 b-c; 433 a-d; Aristóteles, *Política* 1253b, 6-8; 1260a, 9-14.

[11] Cf. Flavio Josefo, *Contra Apión* II, 199; Filón de Alejandría, *Apología* 7,3 y 5.

tra los judíos (similares a los lanzó Tácito [12] un poco más tarde). Tácito acusaba a los judíos, entre otras cosas, de «despreciar todos los dioses, repudiar su país y desobedecer a los padres, hijos y hermanos»; a este tipo de críticas, Filón reaccionó afirmando los valores familiares del judaísmo: «Las mujeres presten servidumbre a sus maridos; una servidumbre no impuesta por los malos tratos, sino una obediencia estimulada en todo. Los padres deben tener poder sobre los hijos... lo mismo vale de cualquier otra persona sobre la que él (un hombre) tenga autoridad».

Por su parte, nos encontramos con un autor del siglo II d.C. que arrojó sobre los cristianos acusaciones similares; Celso afirmaba de los cristianos: «Dicen [a los jóvenes] que si les gusta [el Evangelio] pueden dejar a sus padres y maestros para ir con las mujeres y los niños pequeños a la tienda de los tejedores de lana...» [13]. Es muy probable que este tipo de acusaciones ya se empezaran a dar antes del siglo II, cuando los creyentes en Cristo comenzaron a ser más visibles socialmente. Y parece lógico pensar que los códigos domésticos fueron un recurso conocido por los creyentes en Cristo y usado para suavizar o estabilizar las relaciones con los de fuera, mostrando que la pertenencia a la *ekklêsía* no constituía una disolución social. Sin embargo, esta estrategia, lógicamente, repercutió en la organización interna de la asamblea de creyentes. Este uso por parte de los discípulos de Pablo revela un significativo crecimiento del número de creyentes que aumenta la tensión existente en la primera generación entre la cohesión y la misión. En esta segunda generación (y después en la tercera), la misión se hará más cautelosa (cf. Col 4,5-6) y la cohesión se reforzará por el recurso a mecanismos menos carismáticos y más cotidianos.

Teniendo en cuenta estos datos, podemos concluir esta introducción afirmando que los códigos domésticos, en el caso de la tradición paulina en la que aparecen, tienen dos consecuencias que veremos más adelante: una *ad intra* y otra *ad extra*. En primer lugar, la utilización de esta regulación de los roles y comportamientos de los miembros de la casa afecta directamente, tanto al modo como los creyentes se comprenden a sí mismos, como al universo conceptual y a la

[12] Cf. Tácito, *Historia* V, 5. Cf. también, Margaret Y. MacDonald, «Was Celsus right? The role of women in the expansion of early Christianity», en David L. Balch y Carolyn Osiek, *Early Christian Families in Context*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, pp. 157-184.

[13] cf. Orígenes, *Contra Celso* 3,50.55.

formulación doctrinal, adquiriendo todo ello una mayor identidad doméstica patriarcal. Es cierto que esta primera consecuencia se percibe con más claridad en la tercera generación (cartas pastorales), como veremos, pero ya está presente en la segunda (cartas deuteropaulinas). En segundo lugar, este uso revela que las relaciones comunitarias y la originalidad del evangelio buscan una relevancia social y que esta misión de la *ekklêsía* se transmite también a través de esos valores domésticos. Así, se da una mutua influencia entre la *ekklêsía* y el mundo circundante: la necesidad de adaptarse al mundo modificará las estructuras y creencias propias para hacerlas relevantes, al tiempo que la originalidad de la *ekklêsía* influirá y modificará el entorno social.

a. *El código doméstico de Col 3,18-4,1*

> [18] Mujeres, sed sumisas a vuestros maridos, como conviene en el Señor.
>
> [19] Maridos, amad a vuestras mujeres, y no seáis ásperos con ellas.
>
> [20] Hijos, obedeced en todo a vuestros padres, porque esto es grato a Dios en el Señor.
>
> [21] Padres, no exasperéis a vuestros hijos, no sea que se vuelvan apocados.
>
> [22] Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos de este mundo, no porque os vean, como quien busca agradar a los hombres; sino con sencillez de corazón, en el temor del Señor. [23] Todo cuanto hagáis, hacedlo de corazón, como para el Señor y no para los hombres, [24] conscientes de que el Señor os dará la herencia en recompensa. El Amo a quien servís es Cristo. [25] El que obre la injusticia, recibirá conforme a esa injusticia; que no hay acepción de personas.
>
> [4,1] Amos, dad a vuestros esclavos lo que es justo y equitativo, teniendo presente que también vosotros tenéis un amo en el cielo.

Esta versión del código doméstico cristiano mantiene la forma del género literario mejor que otros conservados en el NT (cf. Ef 5,21-6,9 o 1 Pe 2,13-3,17). Es importante llamar la atención sobre unas cuantas características literarias, para percibir su función social. La primera es que están destacados en primer lugar los miembros subordinados, lo que parece apuntar a los verdaderos destinatarios: las mujeres, hijos y esclavos. En segundo lugar, la sumisión u obediencia que se les pide a estos está legitimada teológicamente: la sumisión de las mujeres es porque «conviene en el Señor» (3,18);

la obediencia de los hijos es «porque esto es grato a Dios en el Señor» (3,20); la obediencia de los esclavos es «en el temor del Señor» (3,22); por su parte, sin embargo, la legitimación de la autoridad del marido, del padre y del amo es funcional (no abusar). De este modo se asume lo que hemos llamado «patriarcalismo de amor»: se ponen límites al ejercicio del poder y se legitima teológicamente la obediencia.

De los tres pares tratados el que más destaca por su extensión y detenimiento es el par esclavos-amos (Col 3,22-4,1). Para los esclavos no solo se pide obediencia sino que se explican con detenimiento las razones de la subordinación (Col 3,22-25). Esto revela, probablemente, un conflicto en la comunidad, quizá porque algunos esclavos se habían convertido al cristianismo sin sus amos, creándoles algunos problemas de imagen y de prestigio. No hay que descartar que algunos esclavos, tomándose en serio textos de la predicación de Pablo (como Gal 3,28 o 1 Cor 7,21-22) alterasen la jerarquía social patriarcal que hemos mencionado. El texto pide a los esclavos que no obren la «injusticia» y a los amos que den a sus esclavos «lo que es justo y equitativo», dando a entender que podían haberse cometido abusos e injusticias que provocara alguna rebelión (como apunta el caso de Onésimo, escapado de Filemón, su amo; cf. Flm) [14].

En cualquier caso, para resolver el problema, el código doméstico sostiene dos importantes ideas: primero, que la obediencia entusiasta conviene a la vida cristiana (Col 3,22-23); esto se subraya pidiendo a los esclavos una obediencia con «sencillez de corazón, en el temor del Señor» y exhortándoles a que sea una obediencia real, no simbólica ni ficticia. En segundo lugar se legitima teológicamente afirmando que la obediencia de los esclavos es el modo de servir a Cristo (Col 3,24) y que, por lo tanto, tiene una promesa de recompensa futura (Col 3,24), mientras que la desobediencia tiene una amenaza de castigo «justo» (Col 3,25).

El objetivo de este «código doméstico» parece claro: reducir las tensiones internas y externas que podían haber causado ciertas expectativas. Si el texto cumple sus objetivos, el amo obtiene obediencia y el esclavo promesa de recompensa futura por la obediencia; así

[14] Cf. John Byron, «Paul and the background of slavery: The status quaestionis in New Testament scholarship», *Currents in Biblical Research* 3.1 (2004) 116-139; Margaret Y. MacDonald, «Slavery, sexuality and house churches: A reassessment of Colossians 3.18-4.1 in light of new research on the Roman family», *New Testament Studies* 53.1 (2007) 94-113.

mismo, la imagen pública de los creyentes mejora previsiblemente ya que los cristianos serían, en tal caso, esclavos ejemplares. Por otra parte, como consecuencia a la larga, este código domestico legitima teológicamente la esclavitud y se asimila la estructura patriarcal como estrategia válida para generar identidad en la *ekklêsía*. Aunque inicialmente no sea más que una medida para paliar las tensiones externas, terminará siendo un elemento de la identidad cristiana difícilmente separable de ella[15].

b. *El código doméstico de Ef 5,21-6,9*

21 Sed sumisos los unos a los otros en el temor de Cristo.

22 Las mujeres a sus maridos, como al Señor, 23 porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es Cabeza de la Iglesia, el salvador del Cuerpo. 24 Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo.

25 Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a la Iglesia y se
entregó a sí mismo por ella, 26 para santificarla, purificándola mediante el
baño del agua, en virtud de la palabra, 27 y presentársela resplandeciente a
sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea
santa e inmaculada. 28 Así deben amar los maridos a sus mujeres como a
sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. 29 Porque
nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida
con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, 30 pues somos miembros de
su Cuerpo. 31 Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá
a su mujer, y los dos se harán una sola carne. 32 Gran misterio es este, lo
digo respecto a Cristo y la Iglesia. 33 En todo caso, en cuanto a vosotros,
que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer, que respete al
marido.

6,1 Hijos, obedeced a vuestros padres en el Señor; porque esto es justo.
2 Honra a tu padre y a tu madre, tal es el primer mandamiento que lleva
consigo una promesa: 3 Para que seas feliz y se prolongue tu vida sobre la
tierra.

4 Padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino formadlos más bien mediante la instrucción y la corrección según el Señor.

5 Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y te-
mor, con sencillez de corazón, como a Cristo, 6 no por ser vistos, como
quien busca agradar a los hombres, sino como esclavos de Cristo que

[15] Cf. J. Albert Harill, «Paul and slavery», en J. Paul Sampley (ed.), *Paul in the Greco-Roman world. A handbook*, Trinity Press International, Harrisburg PA 2003, pp. 575-607; Todd D. Still, «Pauline theology and ancient slavery: Does the former support or subvert the latter?», *Horizons in Biblical Theology* 27.2 (2005) 21-34.

cumplen de corazón la voluntad de Dios; [7] de buena gana, como quien sirve al Señor y no a los hombres; [8] conscientes de que cada cual será recompensado por el Señor según el bien que hiciere: sea esclavo, sea libre.

[9] Amos, obrad de la misma manera con ellos, dejando las amenazas; teniendo presente que está en los cielos el Amo vuestro y de ellos, y que en él no hay acepción de personas.

Resulta evidente que se trata de un texto más largo y elaborado que el de Col 3,18-4,1 y es más matizado («sumisos los unos a los otros...»: Ef 5,21). Hay dos diferencias significativas respecto del anterior: en primer lugar, se legitima teológicamente también la autoridad del miembro dominante de cada pareja; en segundo lugar, se dirige a todos los miembros en segunda persona del plural, excepto en el caso de las mujeres, a quienes habla indirectamente (Ef 5,22) [16]. La proporción de espacio que dedica a la relación entre marido y mujer es mucho mayor que para el resto, lo que puede revelar tensiones de género (del mismo modo que Co 3,18-4,1 revelaba un conflicto con los esclavos). La respuesta que ofrece el autor de este texto resalta el modelo de relación de la mujer y el marido: «como Cristo y la Iglesia». Esta analogía introduce, como en el caso anterior de los esclavos (cf. Col 3,22-4,1), una característica que limita el ejercicio de la autoridad por parte del varón estableciendo para ello el criterio del amor: «como Cristo amó a la Iglesia» (Ef 5,25).

Es ilustrativo en este punto establecer una comparación con algunos textos de la primera generación. Por una parte, es claro que este código mantiene importantes semejanzas con 1 Cor 11,2-26: la idea de que el marido es cabeza de la mujer (Ef 5,23; 1 Cor 11,3) y la santificación de la unión sexual (Ef 5,26.31; 1 Cor 7,14), por ejemplo. Sin embargo, por otra parte, resultan llamativas también algunas diferencias: en primer lugar, desaparece la reciprocidad de la Primera Carta a los Corintios (cf. 1 Cor 7,1-5; 10-11; 12-16; 11,3-5...) respecto a la relación entre el varón y la mujer; parece que Gal 3,28 creó problemas sobre el ámbito de aplicación de la igualdad de género y no quedaba claro cuál era su alcance (cf. 1 Cor 12,13); en segundo lugar, la pureza de la *ekklêsía* se identifica con la de la mujer y viceversa (no con la igualdad de ambos, como en Gal 3,28); en tercer lugar, la *ekklêsía* es el

[16] Cf. Margaret Y. MacDonald, «Efesios 5 y la política matrimonial», en Margaret Y. MacDonald y Carolyn Osiek, *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007, pp. 173-206; Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, T&T Clark International, Edimburgo 1998, pp. 519-583 (especialmente pp. 530-539).

cuerpo y Cristo es la cabeza (en una expresión diferente a 1 Cor 11,27); y en cuarto lugar, la mujer se convierte en cuerpo del varón y pierde su dominio sobre él (a diferencia de 1 Cor 7,4) y por lo tanto está subordinada el varón, no solo en la casa, sino también en la *ekklêsía*.

Esto revela que, aunque se mantiene la inspiración paulina, la evolución cambia la tradición. Pablo había buscado la cohesión aplicando Gal 3,28, lo que tuvo como consecuencias, entre otras, la posibilidad de vivir la mujer emancipada (1 Cor 7,11.15.34...), la preferencia por el celibato (1 Cor 7,7-9.32-35.40), la reciprocidad entre varón y mujer en el matrimonio (1 Cor 7,2-5.10-11.12-13.16), la posibilidad de liderazgo de las mujeres (1 Cor 11,4; Rom 16,1.6ss; Flp 4,2)... Por su parte, los discípulos de Pablo de la segunda generación buscan la cohesión con el modelo patriarcal, que tiene como consecuencias la preferencia por el matrimonio, la aceptación del modelo dominante del contexto *(oikeioi tou theou)*. La subordinación se legitima teológicamente a la vez que se suaviza. Las consecuencias de esta evolución en la segunda generación son claras: se produce una significativa reducción de la dimensión social de Gal 3,28; las mujeres comienzan a ser desplazadas del liderazgo (en Col 4,15 aparece Ninfa; en Ef no se menciona ninguna mujer); la *ekklêsía* sufre un proceso de patriarcalización (la familia patriarcal va a ser cada vez más claramente modelo de la *ekklêsía* y viceversa); el poder se coloca (y legitima) en los varones-padres-amos.

Es importante situar en su contexto estos datos de la evolución de la tradición paulina. Aunque este punto se desarrolla en el capítulo dedicado a las mujeres en el cristianismo primitivo, no podemos olvidar que durante aproximadamente la primera mitad del siglo I hubo un movimiento (no organizado) que reclamaba (y en gran medida logró) una mayor presencia e influencia de las mujeres en el espacio público. Coincidió en parte este surgir de la mujer con la dinastía de los Julio-Claudios (Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón; del 27 a.C. al 68 d.C.), que se vio truncada con la llegada de los Flavios (Vespasiano, Tito y Domiciano; del 69 al 96) cuyos principios parece que chocaban con aquellas pretensiones de mayor igualdad. El interés propagandista de esta dinastía les llevó a tener bajo su tutela y patronazgo a algún historiador (como Flavio Josefo) [17]

[17] Cf. Flavio Josefo, *Contra Apión* 9; Suetonio, *Las vidas de los doce césares: Vida de Vepasiano* 18. Como muy acertadamente me ha apuntado David Álvarez, Tácito comenzó su carrera política con Vespasiano pero hasta la muerte de Domiciano no se sintió libre para escribir.

que ensalzara su pasado y cuidara su imagen, a la vez que a controlar y castigar a aquellos filósofos y predicadores que «corrompían la moral» del pueblo y amenazaban con «provocar la revolución»[18]. Aunque esta actitud también se observa en los emperadores anteriores[19], parece que hubo un cambio de tendencia en la creciente ocupación pública de la mujer. Resulta lógico, por tanto, pensar que la tradición paulina también se adaptó a las circunstancias suavizando aquellas características de su mensaje que pudieran ser objeto de una hostilidad y represión insoportables[20]. Al menos en parte, la evolución que percibimos en esta segunda generación, y que confirmaremos inmediatamente en la tercera, tiene su analogía en la situación social y política que dominaba el Imperio en el último tercio del siglo I[21].

c. *La actitud ante el mundo de las cartas pastorales*

El tenor de estas tres cartas (1 y 2 Tim y Tit), especialmente de las secciones exhortativas y de los códigos domésticos, resulta coherente con la situación de la tercera generación descrita más arriba: el número de creyentes ha aumentado, los problemas internos se han incrementado, especialmente en el punto de las relaciones domésticas (entre marido y mujer y entre esclavo y amo), y ha crecido la tensión con su entorno. Los autores de estas cartas relacionan la actitud de algunas mujeres que enseñan en la comunidad con la influencia de «falsos maestros» (cf. 1 Tim 2,11-15; 4,1-7; 5,13; 2 Tim 3,6-7) mostrando que la exhortación de Ef 5,22-33 no ha impedido que algunas mujeres siguieran ejerciendo ciertos roles comunitarios, co-

[18] Cf. Dión Casio, *Historia Romana* LXVI.12 y 13.

[19] Como es el caso de la persecución de algunos filósofos estoicos por parte de Nerón el 66 d.C.; cf. Miriam T. Griffin, *Nero: the End of a Dinasty*, Routledge, Londres 2000, pp. 171-177.

[20] Cf. Bruce W. Winter, *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids 2003; Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana*, Verbo Divino, Estella 2005; Mary Rose D'Angelo, «EUSEBEIA: Roman imperial family values and the sexual politics of 4 Maccabees and the Pastorals», *Biblical Interpretation* 11 (2003) 139-165; Brian J. Capper, «To keep silent, ask husbands at home and not to have authority over men. Part I», *Theologische Zeitschrift* 61 (2005) 113-131; íd., «To keep silent, ask husbands at home and not to have authority over men. Part II», *Theologische Zeitschrift* 61 (2005) 301-319.

[21] Cf. Margaret Y. MacDonald, «The Politics of Identity in Ephesians», *JSNT* 26.4 (2004) 444; cf. Daniel K. Darko, *No Longer Living as the Gentiles: Differentiation And Shared Ethical Values In Ephesians 4:17-6:9*, T&T Clark International, Edimburgo 2008.

mo la enseñanza. Esta posibilidad de que las mujeres enseñen y tengan cierta autoridad sobre los hombres se considera como una violación del orden creado y de la distinción natural de los sexos (1 Tim 2,13-15) [22]. Así, los autores presentan estos comportamientos emancipados de mujeres como una alteración de la doctrina cristiana, de la cual Pablo es el verdadero maestro y transmisor (1 Tim 2,6-7) y, además, como una desobediencia a los que han heredado su autoridad (cf. 1 Tim 1,3; 2 Tim 1,6). Estas cartas, más exhortativas que dogmáticas, fundamentan la amonestación en la autoridad de Pablo y, por él, de quienes reciben estas cartas (Timoteo y Tito); para ello se refuerza la estructura patriarcal de la *ekklêsía* que busca sujetar a los miembros subordinados bajo la autoridad del paterfamilias mientras que exhorta a estos a ejercer este rol conscientes de la responsabilidad eclesial de su liderazgo (cf. 1 Tim 3,1-7).

Los códigos domésticos en las cartas pastorales se han fragmentado y no conservan la forma literaria al modo de Col 3,18-4,1; desaparecen toda alusión a la reciprocidad entre los tres pares (como en Ef 5,21) y la exhortación se dirige únicamente a los miembros subordinados de los tres pares, para exigir la obediencia; nada se dice contra los posibles excesos en el ejercicio de la autoridad. Así, en las admoniciones a las mujeres (1 Tim 2,9-15) y a los esclavos (1 Tim 6,1-2) se subraya la sumisión de estos, mientras que se omite la petición correspondiente a los miembros superiores para limitar su poder sobre los inferiores, como hemos visto en Col 4,1 y Ef 5,28-29. Por tanto, en estas cartas se avanza en la misma línea iniciada antes: el modelo patriarcal se consolida como el modo más eficaz de presentarse ante el mundo; la *ekklêsía* es, como se dirá por primera vez de modo explícito, la «casa de Dios» (1 Tim 3,15) [23].

El llamado «patriarcalismo de amor» se expresa, igualmente, en la exhortación sobre el peligro de las riquezas (1 Tim 6,6-10.17-19). Estas cartas condenan la acumulación de riquezas a la vez que la aceptan bajo la condición de que el rico cumpla con sus responsabilidades para con los pobres (concretado, por ejemplo, en la hospitalidad y las buenas obras que se pide al *episkopos* y a la viuda). Así

[22] Cf. las críticas que recogen; David L. Balch, *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars, Chico CA 1981, pp. 65-80; Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo...*, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 65-153.

[23] Cf. David Horrell, «From adelfoi to oikos Zeou: Social Transformation in Pauline Christianity», *JBL* 120 (2001) 293-311.

se mantienen las distinciones sociales; los constituidos en autoridad exigen obediencia a los grupos subordinados, al tiempo que les aseguran su cuidado y protección[24].

En este proceso de fortalecimiento del modelo patriarcal como código ético que orienta a los creyentes en la *ekklêsía* de la tercera generación, las viudas juegan un papel importante, precisamente porque su estatus en este modelo no resulta muy claro (como veremos más adelante en el capítulo XI). Uno de los debates que se abordan en estas cartas es el discernimiento sobre quién es verdadera viuda, lo que refleja una situación conflictiva. La situación social de la viuda era ambigua y dependía, fundamentalmente, de su estatus económico. Puesto que ya no tenía un varón de quien depender, si su posición económica se lo permitía podía ser una mujer muy emancipada y con influencia social (algunos consideraban a las viudas como varones); si su condición económica no se lo permitía, necesitaba casarse de nuevo o vivir de las ayudas familiares o sociales (muy escasas). Ambas situaciones parecen darse en las comunidades de estas cartas de tercera generación, tanto las dependientes de ayuda (1 Tim 5,5) como las independientes y de posición acomodada (1 Tim 5,6-7). Los autores de estas cartas establecen una serie de criterios para determinar en ambos casos cuál es la actitud cristiana de una viuda. A las primeras se les pide que pongan su esperanza en el Señor y no dejen de suplicar y rezar noche y día (1 Tim 5,5); a las segundas, que sean conocidas por sus buenas obras, su hospitalidad y el socorro con sus bienes a los necesitados (1 Tim 5,10). En cualquier caso se excluye de esta categoría a las jóvenes, a quienes se les exhorta a casarse de nuevo (1 Tim 5,14; Tit 2,4-5) y evitar de este modo que la comunidad sea criticada por albergar en su seno mujeres emancipadas[25]. Esta situación la abordan los autores con especial denuedo, pues a estas mujeres emancipadas y jóvenes, sean viudas o solteras, se las vincula con la «falsa enseñanza» (*heterodidascalia*; cf. 1 Tim 5,13.15; 2 Tim 3,6-7). La viuda verdadera, aquella que está sujeta a la estructura patriarcal de la *ekklêsía* tiene una función que, en algunos puntos, se asemeja a la del *episkopos*: este debe ser «hombre de una sola mujer» y la viuda «mu-

[24] Cf. I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, T&T Clark International, Londres 2004, pp. 636 y 668-669.

[25] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo...*, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 186-198. Como muy bien me ha hecho notar David Álvarez, hay un texto clásico sobre una viuda joven que algún autor ha considerado una sátira contra las jóvenes viudas cristianas: Petronio, *El Satiricón*, 110-113.

jer de un solo hombre» (1 Tim 3,3; 5,9); ambos deben ejercer la hospitalidad (1 Tim 3,2; 5,10; Tit 1,8) y deben esmerarse en el cuidado de los hijos (1 Tim 3,4; 5,10; Tit 1,6)[26].

Esta situación se ilustra muy bien si se hace una lectura comparada con los *Hechos apócrifos de Pablo y Tecla,* texto que podría tener su origen en leyendas del siglo II d.C.[27]. En este texto a Pablo se le acusa de corromper a las mujeres porque predica contra el matrimonio. Tecla, una mujer acomodada y de buena posición, renuncia al compromiso matrimonial concertado por su familia y a su papel de esposa por lo que es sentenciada a muerte; su madre es presentada como una de las instigadoras de la condena por el deshonor que ha provocado en la familia. Tecla escapa milagrosamente de la muerte, se bautiza a sí misma y Pablo la nombra ministra de la Palabra. Esta actitud puede entenderse como una rebelión contra el papel tradicionalmente subordinado de las mujeres. Se corta el cabello y se presenta como varón para seguir a Pablo. Las cartas pastorales parecen reaccionar ante situaciones semejantes a las que se reflejan en esta leyenda que utiliza la tradición y la memoria de Pablo para legitimar un tipo de comportamiento por el que quizá se critica a la *ekklêsía.* Así se podría entender la advertencia del autor al destinatario literario: «Rechaza las fábulas profanas y los cuentos de viejas» (1 Tim 4,7)[28].

Como conclusión de este apartado sobre la actitud ante el mundo de la tradición paulina podemos decir, en primer lugar, que esta tradición estuvo condicionada por un contexto de creciente hostilidad ante una buena parte de las consecuencias sociales que la fe en Cristo había tenido para los creyentes de la primera generación. En segundo lugar, que mientras que en la segunda generación los códigos domésticos son utilizados con la intención predominante de regular los comportamientos de los miembros creyentes en Cristo de cada casa, en la tercera generación los códigos domésticos son usados para configurar la *ekklêsía.* En la segunda generación, por tanto, se busca con ellos modificar la identidad individual de cada creyente de acuerdo al modelo de la casa patriarcal, mientras que en la tercera generación es la totalidad de la *ekklêsía* como estructura

[26] Sobre el lugar de las viudas en el contexto, véase el libro citado de Bruce W. Winter, *Roman Wives Roman Widows*.

[27] Cf. Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro (eds.), *Hechos apócrifos de los Apóstoles. II. Hechos de Pablo y Tomás*, BAC, Madrid 2005, pp. 716-722.

[28] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo...*, óp. cit., pp. 198-212.

la que adquiere una identidad claramente doméstica y patriarcal. Y, en tercer lugar, es oportuno mencionar aquí (como se ha visto en el capítulo V, dedicado a las comunidades plurales de los evangelios sinópticos) que la tradición paulina no fue la única que utilizó los códigos domésticos como modelo para presentarse al mundo. Aproximadamente al mismo tiempo que los discípulos de Pablo que escribieron Col y Ef, otros creyentes en Jesús de una tradición helenística elaboró su propia versión del «código doméstico cristiano» con diferencias muy significativas respecto a los vistos aquí: Mc 10. Este capítulo está compuesto de acuerdo con el mismo esquema tripartito (más la cuarta parte, la crematística) de Aristóteles que hemos mencionado: relaciones conyugales (Mc 10,1-12), relaciones paterno-filiales (Mc 10,13-16), relaciones serviles (Mc 10,35-45); además, la cuestión del dinero (Mc 10,17-27)[29]. Sin embargo, lejos de asumir el esquema de subordinación de los miembros considerados inferiores de cada par, esta tradición aplica el principio de inversión: «muchos primeros serán los últimos y los últimos, los primeros» (Mc 10,31) resultando que las mujeres y esposas, los niños y los esclavos son signo y primicia de la novedad de vida que ya ha iniciado el reino de Dios que anuncio Jesús.

3. Los modos de liderazgo

Uno de los mayores problemas que tuvo Pablo durante los años 50 d.C. fue el intento de desprestigio y desautorización que algunos creyentes de corrientes más cercanas al judaísmo tradicional realizaron contra él, tal como se puede percibir en casi todas sus cartas (cf. 1 Cor 9; 2 Cor 4; 10; Gal 6; Flp 3; etc.). Sin embargo, durante las siguientes generaciones, la memoria y la tradición de Pablo ya no aparecen en entredicho y son usadas por los autores de las cartas pseudógrafas como apoyo incuestionable; el «Pablo» de estas cartas ya no necesita defender su apostolicidad[30].

[29] Cf. Rafael Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, Verbo Divino, Estella 1998, pp. 143-144; Warren Carter, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 543-544; David L. Balch y Carolyn Osiek, *Families in the World of New Testament. Households and Houses Churches*, Westminster-John Knox Pr., Louisville y Kentucky 1997, pp. 130-136.

[30] Cf. Martinus C. De Boer, «Images of Paul in the Post-Apostolic Period», *Catholic Biblical Quarterly* 42 (1980) 359-380; Bengt Holmberg, *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive church as Reflected in the Pauline Epistles*, Gleerup, Lund 1978; Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, pp. 77-96, 183-202 y 289-310.

a. *Los fundamentos de la autoridad en la segunda generación paulina*

Un par de rasgos destacan en las cartas de la segunda generación respecto a este punto: en primer lugar, que «Pablo» (la personificación de la autoridad y tradición del Pablo histórico que aparece en estas cartas hablando en primera persona) tiene un protagonismo mayor que en las cartas de primera generación y las dificultades históricas y sufrimientos por los que pasó son rentabilizados como acicate de su autoridad (cf. Col 1,24-2,8; Ef 3,1-13). En segundo lugar, «Pablo» únicamente es presentado como «apóstol» en el *adscriptum* de estas dos cartas (Col 1,1 y Ef 1,1), fórmula fija que resultaba muy difícil de modificar; sin embargo, esta identificación tan propia del Pablo histórico ya no vuelve a aparecer en ningún otro lugar, y se reemplaza por otros términos. «Pablo» es presentado en estas cartas, sobre todo, como «ministro» (*diakonos* del evangelio o de la Iglesia); también como «enviado a los gentiles», quien ha llevado el evangelio a todo el mundo (Col 1,6), quien ha sufrido para hacer esto posible, y es maestro autorizado de la Iglesia (cf. Col 1,24-2,8; Ef 3,1-13). Es probable que para la segunda generación, como vamos a ver más abajo, el término «apóstol» comenzara a institucionalizarse y aplicarse, únicamente, a los testigos visuales de la vida, muerte y resurrección de Jesús (muchos de los cuales, probablemente, habrían muerto ya)[31].

Como vamos a ver, Col y Ef revelan que las dos tareas más importantes que los discípulos de Pablo tuvieron que hacer tras su muerte en relación al liderazgo fueron: primero, gestionar la ausencia de Pablo y, segundo, legitimar su propia autoridad. En cuanto a la primera, Col 2,1-8 muestra algunos de estos datos: los destinatarios de la carta no conocen personalmente a Pablo y este «lucha» también por los que no le conocen; su ausencia ha provocado algunas desviaciones, pero «Pablo» no anuncia ninguna visita próxima, sino presencia en espíritu que se encarna en forma de enseñanza; de este modo, la carta como cuerpo doctrinal se convierte en la presencia de Pablo en medio de los que no le conocen. En cuanto a la segunda, al comienzo y al final de Col (Col 1,3-7; 4,7-

[31] Así aparece en la presentación que el mismo Lucas hace en Hch 1,12-13.21-23. Cf. Christopher Rowland, «Tradition and Charismatic Authority», en íd., *Christian origins: an account of the setting and character of the most important Messianic sect of Judaism*, SPKC, Londres 1997, pp. 266-271.

14) «Pablo» toma la palabra para legitimar a los líderes de la comunidad; Epafras es presentado con autoridad delegada de Pablo y en estrecha relación con él; mantenerse en la enseñanza de Epafras es fidelidad a Pablo y su tradición (cf. Col 1,23). La insistencia en la fiabilidad de los «ministros» de Pablo (él mismo «ministro») es clave para mantener la comunión entre Pablo y la comunidad. Resulta significativo el cambio que se produce en los saludos finales que, en este caso y a diferencia de las cartas originales de Pablo, son de los colaboradores, que adquieren un lugar destacado al ser «Pablo» quien los presenta, legitima y muestra su estrecha vinculación con ellos. El vacío de poder, por tanto, se subsana legitimando las posiciones de liderazgo mediante la autoridad de Pablo (probablemente mayor ahora que ha desaparecido)[32].

Otra de las características significativas de la evolución en las formas de liderazgo es la preponderancia que adquieren «los apóstoles y profetas», fórmula que refleja una institucionalización de estos términos, como hemos dicho más arriba. Mientras que en la primera generación (cf. 1 Cor 3,10-11) el único fundamento de la *ekklêsía* podía ser Cristo, en esta segunda generación el fundamento son «los apóstoles y profetas», y Cristo es «la piedra angular» (Ef 2,11-22); la distancia cronológica con el Jesús histórico parece que exige garantizar un vínculo seguro con su tradición (cf. Ef 4,11-16). Así, el Misterio de Dios (revelado en 1 Cor 2,9-10 a todos los creyentes) es aquí revelado únicamente a «los apóstoles y profetas» (Ef 3,4-7). Las funciones de estos aparecen muy vinculadas a la predicación y a la enseñanza (no se mencionan otras funciones como el servicio, el cuidado de los pobres o la hospitalidad); parece que los cargos se definen de acuerdo con una situación de amenaza de desviación doctrinal (cf. Col 2,8ss). El modelo de creyente se presenta como un «varón perfecto» frente al ignorante o inmaduro (*nêpios*; Ef 4,13-14)[33], contrastando con los modelos presentados en otras tradiciones (cf. 1 Tes 2,7; Mt 11,25-26) que subrayan el carácter simbólico religioso del inferior, el niño, el marginado. De este modo vemos la pluralidad de formas de autoridad (carismática e institucional).

Los códigos domésticos mencionados en el apartado anterior, lógicamente, tienen una importante función en las formas de lideraz-

[32] Cf. Clinton E. Arnold, *Ephesians: Power and Magic. The Concept of Power in Ephesians in the Light of Its Historical Setting*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1989.

[33] Cf. Lilly Nortjé-Meyer, «Questioning the "Perfect male body": A critical reading of Ephesians 4:13», *Scriptura* 90/3 (2005) 701-739 (especialmente la p. 732).

go y autoridad que se van imponiendo. La característica, quizá, más significativa de la forma que va adquiriendo el liderazgo es la asunción de la estructura doméstica patriarcal para organizar la autoridad y la subordinación. Los creyentes son identificados como «familiares de Dios» (cf. Ef 2,19-20) y los roles de los miembros de la casa (tal como hemos visto antes) parecen un eficaz modo de organizar la vida interna de la *ekklêsía*. Así, la autoridad se coloca en manos de varones casados y de buena situación económica, mientras que mujeres, jóvenes y esclavos deben asumir también en la *ekklêsía* el lugar subordinado que les corresponde en la casa. De este modo el liderazgo gana estabilidad (frente al modo itinerante e inestable que había predominado hasta ahora). Esto no quiere decir que se superen absolutamente otros modos más inestables; Col 2,1-5 muestra un ejemplo de autoridad carismática: el espíritu de Pablo todavía no se ha institucionalizado totalmente en roles y cargos incuestionables[34].

Todo esto supone, lógicamente, una situación todavía ambigua que va buscando modos de mayor estabilización. La pseudografía crea una sutil evolución en la continuidad, utilizando la autoridad y tradición de Pablo para resolver nuevos problemas; se recurre al modelo patriarcal de autoridad, pero se ponen límites al excesivo ejercicio del poder; se perciben tensiones respecto a otras formas de concebir la identidad y autoridad cristiana... Estas ambigüedades se van a resolver en gran medida en la siguiente generación[35].

b. *La organización de la autoridad en la «casa de Dios»*

Las cartas que hemos identificado como cartas pastorales, de la tercera generación, tienen una característica que las hace diferentes de las de primera y segunda generación (excepto la carta a Filemón, que constituye una excepción): están dirigidas, no a una comunidad, sino a personas individuales (pastores, de ahí el nombre). Son ellos, como los demás pastores *(epíscopoi, diakonoi, presbyteroi...)*[36],

[34] Cf. Hans von Campenhausen, *Ecclesiastical authority and spiritual power in the church of the first three centuries*, Hendrickson, Peabody 1997.

[35] Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 460-468.

[36] Ha de tenerse en cuenta que el uso del término *diakonos* es indiferente tanto para varones como para mujeres (como se percibe en Rom 16,1, donde a Febe se le denomina literalmente *diakonos*) y que se utiliza en estas cartas, a veces de modo recíproco, el uso masculino y femenino del adjetivo «anciano» (*presbyteros* y *presbytera* en 1 Tim 5,1-2) o del sustantivo «anciano» (*presbytês* y *presbytis* en Tit 2,2-3) aunque su

quienes deben proteger a la *ekklêsía* de las amenazas que toman forma de «falsas enseñanzas» (*heterodidaskalia*: 1 Tim 1,3).

La imagen de Pablo, no obstante, no solo no desaparece, sino que, en la misma línea que hemos descubierto en Col y Ef, «Pablo» tiene mayor autoridad; se le presenta sufriendo (2 Tim 1,8-12; 4,16-17), igual que los destinatarios y como imagen del perseguidor redimido (1 Tim 1,12-17; cf. Hch 9 y 2 Mac 3). Todo ello hace que Pablo esté por encima de los falsos maestros, que sea el único que es portador y vínculo entre los creyentes y Cristo, y modelo de creyente para todos. Es probable que estos falsos maestros defendieran todavía a comienzos del siglo II la validez de la Ley, ya que detrás de 1 Tim 1,8-11 parece haber un conflicto sobre la función de la Ley (cf. 1 Tim 4,3). En 2 Tim 1,12-14 se apunta la idea de que Pablo ha recibido un «depósito» de parte de Dios que va a permanecer protegido hasta el final. Esta herencia, que toma forma de un compendio doctrinal, es traspasada al receptor de la carta (Timoteo en 1 Tim 1,13-14; cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) y los creyentes tienen la obligación de conservarla, ya que Pablo había luchado mucho por lograrlo. Se trata todo ello, como se puede ver, de un proceso de legitimación de la sana doctrina (la que administran los líderes autorizados por Pablo) contra las amenazas de falsas doctrinas, utilizando el recurso retórico a la autoridad de Pablo y a su lucha por defender la fe.

Esta estrategia de legitimación de la autoridad como fidelidad a la tradición de Pablo tuvo en la estructura patriarcal un apoyo inestimable. En esta tercera generación, la *ekklêsía* se modela de acuerdo con la casa/familia con mayor claridad que en la segunda generación; mientras que en Col y Ef todavía se subrayaba la reciprocidad y mutua responsabilidad (cf. Ef 5,21), en las cartas pastorales desaparece y se insiste únicamente en la obediencia y sumisión de los miembros subordinados (1 Tim 2,8-15; Tit 2,9-10; etc.). En la tercera generación la conexión entre las estructuras de liderazgo y el código doméstico se hace más estrecha hasta fundirse, puesto que la estructura de autoridad se basa ahora en que cada miembro de la *ekklêsía* se comporte en ella tal como lo haría en su casa; los miembros elegibles para cargos de liderazgo coinciden con aquellos que tienen autoridad

función esté, en estos casos, discutida; cf. I. Howard Marshall y Philip H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, T&T Clark International, Londres 2004, p. 170-181.

en la casa patriarcal, como ocurre en las instrucciones al obispo, que debe ser un paterfamilias ejemplar (1 Tim 3,4-5). En este contexto, los líderes exhortan a los miembros subordinados a asumir como modelo de vida el que le subyuga a su señor; igual que en su casa (aquella a la que pertenece) está sometido al varón que tiene autoridad sobre él o ella, en la *ekklêsía* debe obedecer al dirigente[37]. Así se aprecia explícitamente en el caso de los esclavos (Tit 2,9-10) o de las mujeres, insistiendo, en este caso, que las ancianas enseñen a las jóvenes a ser esposas y madres modelo (Tit 2,3-5). Las funciones de liderazgo, con todo ello, quedan únicamente accesibles a quienes tienen autoridad de acuerdo al modelo doméstico patriarcal y la *ekklêsía* se asemeja cada vez más a la casa.

Las exigencias que los autores de estas cartas piden a los líderes revelan igualmente sus funciones sociales, en las que destaca, por una parte, la preocupación por la imagen externa y el deseo de reducir las tensiones con los de fuera y, por otra, la necesidad de proteger la comunidad de las desviaciones internas. Ambos objetivos se persiguen eligiendo varones «irreprochables» (1 Tim 3,2) y de buena fama entre los no creyentes (1 Tim 3,7), buenos administradores de sus casas (que incluyen esclavos, esposas e hijos; 1 Tim 3,4.12; Tit 1,6), cuyas mujeres «no sean chismosas» (1 Tim 3,11), cuyos hijos sean obedientes y creyentes (1 Tim 3,4; Tit 1,6), esposos de una sola mujer (Tit, 1,6), acogedores y hospitalarios (1 Tim 2,10) así como desprendidos del dinero, generosos y bienhechores (1 Tim 3,13; 6,18). Estos datos muestran que el liderazgo en la *ekklêsía* está únicamente vinculado a aquellos que demuestran capacidad de autoridad en la casa patriarcal. Por otra parte, las amenazas de desviación interna, de acuerdo con los autores, provienen de modelos alternativos que alteran o subvierten el patriarcal. Así, por ejemplo, aquellas mujeres que no se casan son más proclives a la falsa enseñanza (1 Tim 4,3) porque no están bajo el control directo de un varón, por lo que se les pide que se casen; su maternidad es el modo de concretar su fe en la *ekklêsía* (1 Tim 2,15). Además del control de los miembros subordinados mediante la asunción decidida del modelo patriarcal, se cuida especialmente que los líderes no sean recién con-

[37] Cf. Elsa Támez, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo*, ST, Santander 2005; Amy-Jill Levine (ed.), *A feminist companion to the Deutero-Pauline Epistles*, The Pilgrim Press, Cleveland 2003. Véanse también las referencias comparativas que presenta Elisa Estévez, «Autoridad y liderazgo de mujeres en las cartas auténticas de Pablo», *Reseña bíblica* 49 (2006) 13-22.

vertidos, movidos por ocultas intenciones lucrativas (1 Tim 6,5.9), por lo que deben ser probados antes de ejercer el liderazgo (1 Tim 3,10); los dirigentes deben adherirse con firmeza y coherencia de vida a la tradición de la «sana doctrina» (Tit 1,9). De este modo se vincula estrechamente la conservación de la tradición al modelo patriarcal y, así, cualquier otro modelo alternativo (o alternación de aquel) es visto como amenaza doctrinal.

Un caso especial de liderazgo lo constituyen las viudas, que tienen en estas cartas un papel ambiguo pero muy destacado[38]. El «orden de las viudas» parece mencionado en 1 Tim 5,3-16 como un servicio comunitario por el que ellas reciben remuneración económica; condiciones para ser reconocidas en ese orden son el compromiso de no volver a casarse y de una vida de oración. Además de las mujeres creyentes casadas cuyo marido haya muerto, el «orden de las viudas» podía estar también abierto a otras mujeres en circunstancias similares, como mujeres abandonadas por sus maridos no creyentes, mujeres solteras con el compromiso de no casarse (excepto si eran jóvenes), mujeres separadas que deseaban dedicar su vida al servicio de la comunidad, etc.[39]. Aparecen aquí por primera vez, pero se trata de una forma de ministerio del que existen muchos testimonios[40]. La estructura patriarcal no permitía que mujeres sometidas en sus casas a la autoridad de sus varones pudieran ser reconocidas fácilmente en la *ekklêsía* por otros varones como personas con autoridad, excepto en el caso de las viudas, razón por la cual algunos autores piensan que este ministerio era, al menos en parte, una válvula de escape que ofrecía alternativa al silencio y subordinación de las mujeres en las comunidades[41]. En el capítulo XI dedicado a las mujeres en el cristianismo primitivo se ampliará este tema.

Por último, respecto a los cargos de la comunidad, a pesar de que los términos presentados en estas cartas terminarán por institucionalizarse y reflejarán unas responsabilidades y funciones fijas, todavía no aparecen aquí de un modo cerrado y permanente, como sí serán utili-

[38] Cf. Bonnie B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis, Fortress 1989, pp. 36-55; Bruce W. Winter, «Providentia for the widows of 1 Timothy 5:3-16», *Tyndale Bulletin* 39 (1988) 83-99.

[39] En Ignacio, *Smyrna* 13,1 se menciona a las «vírgenes que son llamadas viudas». Cf. Francis C. Synge, «Studies in Texts: 1 Timothy 5:3-16», *Theology* 68 (1965) 200-201.

[40] Cf. I. Howard Marshall y Philip H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, T&T Clark International, Londres 2004, p. 575.

[41] Cf. Jouette M. Bassler, «The Widow's Tale: A Fresh Look at 1 Tim 5:3-16», *JBL* 103 (1984) 23-41.

zados por Ignacio de Antioquía[42]. De hecho, parece que las funciones que se reconocen en el obispo son intercambiables con las del presbítero. El hecho de que siempre se menciona al *episkopos* en singular (1 Tim 3,2; Tit 1,7) mientras que a los *presbyteroi* en plural no obliga a concluir que ya existe aquí la figura del episcopado monárquico, puesto que podría tratarse de una organización diferente, como ha apuntado R. Alastair Campbell[43]. De hecho, existe la figura colectiva de los «presbíteros presidentes» (*proestôtes presbyteroi*: 1 Tim 5,17) que podía ser, bien un signo de un modelo de liderazgo más colegiado (como apunta el hecho de ser nombrados como grupo, en plural), bien una función para la que se reclama un reconocimiento y recompensa económica mayor[44]. Así mismo, se establecen con claridad mecanismos de separación de los líderes respecto del resto; además de los procesos de selección mencionados («diáconos probados»: 1 Tim 3,10), los dirigentes no pueden ser depuestos sino después de procesos complicados con la comparecencia de varios testigos y pruebas, así como severos castigos contra las acusaciones falsas o no probadas (1 Tim 5,19-20).

Todos estos datos, a pesar de la ambigüedad que todavía presentan, reflejan un proceso de institucionalización mayor que Col y Ef, especialmente en la introducción sin ambages del modelo patriarcal como el más eficaz para responder a los dos objetivos de esta tercera generación: la reducción de las tensiones con los de fuera y la protección de la *ekklêsía* respecto de la falsa enseñanza.

4. Las creencias y las formas rituales

Uno de los temas más controvertidos en el estudio de las cartas deuteropaulinas de segunda generación (Col y Ef) y, especialmen-

[42] Cf. William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Fortress Press, Minneapolis 1985, p. 22.

[43] Sugiere, por ejemplo, la posibilidad de que cada *episkopos* fuesen el dirigente de una comunidad doméstica que, en una ciudad, formarían un grupo dirigente de *presbyteroi*; cf. R. Alastair Campbell, *The Elders: Seniority within Earliest Christianity*, T&T Clark, Edimburgo 1994; íd., «Leaders and Fathers: Church Government in Earliest Christianity», *Irish Biblical Studies* 17 (1995) 2-21. Véase también I. Howard Marshall y Philip H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, T&T Clark International, Londres 2004, pp. 170-181.

[44] Cf. Martin Dibelius y Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles a Commentary on the Pastoral Epistles*, Fortress Press, Filadelfia 1972, p. 78; I. Howard Marshall y Philip H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, T&T Clark International, Londres 2004, pp. 610-615. George W. Knight, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 1992, p. 233, piensa que se trata de un grupo de obispos con la particular encomienda de enseñar.

te, en los estudios de la Carta a los Colosenses es la búsqueda e identificación de los oponentes del autor de la carta[45]. Este ofrece una serie de detalles que les otorga un perfil sociorreligioso, si no definido, al menos sí aproximado. El problema es precisamente ese, que vienen definidos únicamente por su(s) oponente(s), lo que a todas luces supone una caracterización escasa, si no sesgada. Resulta demasiado frecuente, no obstante, encontrarse en libros, artículos y comentarios antiguos y recientes la costumbre de definir el conjunto de creencias, prácticas y aspiraciones como «herejía», «protoherejía», «desviación», «error» o «heterodoxia»[46]. Pero, ¿qué es lo que realmente defendían estos contra quienes el autor (o autores) de esta carta escribe? ¿Eran un grupo definido o el autor mezcla, para simplificar, a grupos diferentes que constituían, en conjunto, una amenaza para su particular visión de la fe en Cristo? ¿Podemos definirlos, calificarlos y juzgarlos únicamente escuchando una parte de la contienda, a los contrarios? ¿Y si resulta que aquellos, o parte de ellos, eran también creyentes en Cristo que defendían posturas diferentes en algunos puntos? ¿Y si eran representantes de otras tradiciones cristianas que podemos encontrar en el canon del Nuevo Testamento? En realidad, este extremo resulta tan difícil de demostrar como aquel, pero basten unos simples apuntes para percibir la necesidad de introducir la prudencia antes de usar sin cautelas aquellos calificativos mencionados[47].

[45] Cf. John J. Gunther, *St. Paul's opponents and their background: A Study of apocalyptic and Jewish sectarian teachings*, Brill, Leiden 1973; Wayne A. Meeks y Fred O. Francis (eds.), *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity Illustrated by Selected Modern Studies*, Scholar Press, Missoula 1975; Richard DeMaris, *The Colossian controversy: wisdom in dispute at Colossae*, Sheffield Acad. Press, Sheffield 1994; Clinton E. Arnold, *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*, Mohr Siebeck, Tubinga 1995.

[46] Cf., por ejemplo, Frederick F. Bruce, «Colossian Problems, Pt 3: The Colossian Heresy», *Bibliotheca sacra* 141.563 (1984) 195-208; Ambrose M. Moyo, «The Colossian Heresy in the Light of some Gnostic Documents from Nag Hammadi», *Journal of Theology for Southern Africa* 48 (1984) 30-44; Ernest W. Saunders, «Colossian Heresy and Qumran Theology», en Boyd L. Daniels y M. Jack Suggs (eds.), *Studies in History and Text of the New Testament in Honor of Kenneth Willis Clark*, Univ. Of Utah Press, Salt Lake City 1967, pp. 133-145; Robert M. Royalty, «Dwelling on Visions: On the Nature of the so-Called "Colossians Heresy"», *Biblica* 83.3 (2002) 329-57.

[47] Cf. Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*, Fortress Press, Minneapolis 2010, p. 4. Es muy útil tener en cuenta la crítica que Walter Bauer hizo a la visión tradicional según la cual la ortodoxia precedió cronológicamente a la herejía; cf. Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, SCM, Londres 1972.

Col 2,14-15, por ejemplo, muestra que el autor está convencido de que el triunfo de Cristo sobre todos los principados y potestades ya ha ocurrido. Sin embargo, en 2 Tes 2,1-12 (probablemente escrita también por un discípulo de Pablo en el mismo tiempo que Colosenses, aproximadamente en el 80 d.C.) el autor escribe contra quienes tienen un excesivo entusiasmo o triunfalismo respecto a la venida y victoria de Cristo. Por tanto, los ponentes de Col podrían estar, en teoría, muy cerca de la postura del autor de 2 Tes (cf. Mc 13,24). Así también, Col 2,8.16-17 y Ef 2,15-16 parecen tener delante a unos judaizantes que apelan a la observancia de ciertos preceptos legales, postura que también podemos encontrar en Sant 2,24. Por su parte, podríamos apuntar que la defensa que los autores de Col y Ef hacen del modelo patriarcal para configurar la *ekklêsía* en los códigos domésticos (cf. Col 3,18-4,1) no era aceptada por todos los creyentes, como podemos ver en Gal 3,28; 1 Cor 11,5 o Mc 9,33-10,45; como hemos dicho más arriba, la tradición marcana es una tradición contemporánea que defiende un modelo alternativo al de la casa patriarcal que asume la tradición paulina de segunda y tercera generación. Así mismo, la preocupación de los autores de Col y Ef por los pobres y esclavos (Col 3,5-9; 3,25-4,1) podría haber resultado escasa a ojos de aquellos creyentes más sensibilizados con estos colectivos más desfavorecidos y podrían estar también detrás de los oponentes (cf. 1 Cor 1,26-29; 7,21-22; 12,12ss). Por último, podríamos entender que los oponentes estaban haciendo un gran esfuerzo misionero por anunciar el evangelio en ámbitos fronterizos siguiendo el estilo misionero proclamado por Pablo mismo en 1 Cor 9,20-23, y que este estilo no era el de los autores de Col y Ef (cf. Col 2,8.20; 3,1). Por todo ello, quizá lo más prudente sería hablar de los oponentes como los que defienden, a juicio del autor de Col, «tradiciones de hombres» frente a la «tradición según Cristo» (*paradosis kata Christon*: Col 2,8), sin olvidar que aquellos podrían estar utilizado sus mismos argumentos contra ellos.

Teniendo en cuenta estas cautelas, los datos que el autor de Col recoge de los oponentes aparecen especialmente en Col 2,8.16-23. En Col 2,8, el autor menciona los «elementos del mundo» que, a juicio de la descripción inmediata, se trata de elementos ascéticos y sapienciales. Estos tienen que ver con «cuestiones de comida y bebida» (Col 2,16), con «fiestas, novilunios, sábados» (Col 2,16), con «ruines prácticas», «culto de los ángeles», «visiones» (Col 2,18), con «pre-

ceptos como "no toques", "no pruebes", "no acaricies"» (Col 2,21) que tienen «apariencia de sabiduría», «piedad afectada», «mortificaciones» y «rigor con el cuerpo» (Col 2,23). Las hipótesis ofrecidas sobre el perfil sociorreligioso de estos oponentes han sido incontables[48], aunque parece bastante aceptado reconocer, al menos en parte, la influencia de algunos «hombres sagrados» *(hieros/theios anêr)*. Estos eran poetas, adivinos ambulantes, purificadores o sanadores que ejercían de intermediarios entre la divinidad y la persona mediante el dominio de ciertas técnicas corporales y la ascética, que les hacía entrar en trance. Estos «hombres sagrados» tenían sus propias cosmologías que pretendían dar su sentido al mundo. Un ejemplo de estos lo podemos ver en Pitágoras, tal como lo presenta Diógenes Laercio[49]. La influencia de estos «hombres sagrados», muy populares y con gran predicamento, parece que logró que algunos cristianos asumieran una visión del mundo fuertemente ascética que favorecía las posiciones más judaizantes (quizá de grupos que mantenían una tensión con la postura defendida por los autores de Col y Ef); la defensa de estas prácticas conllevaba implícita la afirmación de que la sola fe en Cristo no era suficiente para la salvación de los creyentes, que necesitaban de ciertas obras (cf. Sant 2,24). Además, esas prácticas esotéricas podían crear o acrecentar una cierta conciencia de superioridad y un cierto triunfalismo al que ya era propenso el grupo de destinatarios de estas cartas; esta concepción pudo generar un negativo deseo de separarse del mundo y una tendencia al abandono de tareas cotidianas. Tomadas en conjunto todas estas consecuencias, no es de extrañar que la respuesta de Col y Ef sea preparada y concreta: era necesario elaborar un entramado teológico, un conjunto de creencias que respondieran con eficacia a estas amenazas[50].

[48] Cf. las posturas que presenta John J. Gunther, *St. Paul's opponents and their background: A Study of apocalyptic and Jewish sectarian teachings*, Brill, Leiden 1973, pp. 3-4.

[49] Diógenes Laercio, *Vita* 8,13: «Había entre ellos un hombre de extraordinario conocimiento, dominador, más que ninguno, de todo tipo de técnicas de sabiduría que había adquirido un inmenso tesoro en su diafragma; cuando ponía en tensión toda la fuerza de su diafragma, sin esfuerzo alcanzaba a visualizar en detalle las cosas de diez o veinte generaciones de hombres»; ibíd. 8,54: «Usaba de las adivinaciones que se hacen por presagio y por agüero; pero muy poco de las que por el fuego, excepto el incienso. Sus sacrificios eran de cosas animadas; bien que algunos dicen que solo sacrificaba gallos y cabritos de leche... [Decía] que eran castigados los que no quisieron usar de sus propias mujeres».

[50] Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 537-553.

a. *Respuesta teológica de Col y Ef ante las amenazas de la segunda generación*

Teniendo en cuenta este contexto, parece coherente y lógico el ensanchamiento del universo simbólico paulino que tiene lugar en estas cartas[51]. Col 1,15-20, el así llamado «himno cristológico», subraya con mucha claridad la preeminencia de Cristo sobre todo lo creado, la insistencia en que todo le está sometido y, lógicamente, que nada está por encima de él; Cristo es el único capaz de reconciliar todo con Dios y el único por quien la salvación universal tiene lugar. De este modo, cualquier otra práctica que reclame algún protagonismo para lograr el mismo objetivo carecerá de legitimidad en la cosmovisión cristiana. Por su parte, Col 2,9-13 subraya que el bautismo es liberación de las ataduras del mundo; este rito, de acuerdo con esta cosmovisión, sitúa al bautizado por encima de los «elementos del mundo», de modo que ninguna de las prácticas asociadas a ellos (puede referirse a cualquiera de las mencionadas antes) tiene efecto alguno sobre el creyente; de este modo insiste el autor en su inutilidad. En este mismo sentido podemos entender Col 1,13; 2,14-15; 3,1-4; el autor pone un gran énfasis en que el acontecimiento de la muerte y resurrección de Cristo no ha sido un acontecimiento que inicia el tiempo de espera, sino (en clara evolución respecto de Rom 8,20-21) el principio de la transformación del creyente y del cosmos que ha experimentado la entronización de Cristo sobre todo principado y potestad[52].

Por su parte, desarrollando este último punto, Ef 1,3.15-23; 2,6 insiste en la entronización celeste de Cristo y los creyentes para quienes utiliza la imagen esponsal (que desarrolla en el código doméstico de Ef 5,22-33). El simbolismo cósmico refuerza el nuevo universo simbólico del creyente en el que el poder y el triunfo de Cristo es incuestionable: nada tiene poder sin él y todos los demás poderes y potestades se lo deben a él. En Ef 1,15-23 se percibe un cambio de paradigma teológico respecto de Pablo: el cielo desplaza a la cruz como centro teológico, eclesiológico y ético. El autor elabora la teología ex-

[51] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, pp. 203-230 y 311-328.

[52] Cf. Jack T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1971. Véase también Laura Nasrallah, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Harvard Univ. Press, Cambridge 2003.

pandiendo el universo simbólico de Pablo para mantener una armonía en la creación y en la comunidad; su insistencia en la anticipación de la salvación evita lo que considera sucedáneos (todo lo que no sea la fe en Cristo); no debemos olvidar que al intensificar estos elementos del conjunto de creencias, deja sin subrayar suficientemente otros, que algunas tradiciones cristianas diferentes intensificaron más; la teología es respuesta a la situación de la comunidad.

Pero quizá el punto más evidente de la evolución en el desarrollo teológico de esta segunda generación respecto del pensamiento de Pablo y el más claro exponente de la expansión del universo simbólico de Pablo sea la utilización del símbolo del cuerpo en Ef 1,20-23, especialmente si se compara con 1 Cor 12,22-24.27 [53]. Tanto Pablo como los autores de Col y Ef en la segunda generación utilizaron la metáfora del cuerpo para explicar la identidad de la *ekklêsía* (Col 1,24; cf. 1 Cor 12,27); sin embargo, mientras que para Pablo (cf. 1 Cor 12,27) todos los creyentes formaban la totalidad del cuerpo de Cristo, para los autores de Col y Ef Cristo es ahora la cabeza (Col 2,18-19; Ef 4,4.15) y los demás son los miembros (Ef 3,6; 4,24; 5,30); ninguno, por tanto, puede ser cabeza, ni Cristo está presente del mismo modo en el resto de miembros. La relación de la cabeza con el cuerpo es la misma que la de Cristo con la *ekklêsía*; el reconocimiento de la autoridad de la cabeza y la unión con ella promueve y garantiza la armonía de la comunidad de creyentes (Col 2,18 y Ef 4,15). Cristo cabeza es quien legitima la autoridad tanto en la *ekklêsía* como en la familia que, en ambos casos, solo puede residir en el varón (que es cabeza de la mujer). La *ekklêsía* adquiere en la Carta a los Efesios un estatus acorde a la dignidad entronizada de Cristo que, así, la eleva sobre todo lo creado (Ef 1,16-23), tiene una misión universal (Ef 3,10) por lo que el creyente que pertenece a la *ekklêsía* es elevado al ámbito celeste en el que Cristo está. Probablemente, este desarrollo eclesiológico busca experimentar ya la anticipación de la salvación que se concreta en la armonía de paganos y judíos, tema al que dedica un gran esfuerzo el autor de Efesios (cf. Ef 2,11-22) [54].

[53] Wayne A. Meeks, «In one Body: The Unity of Humankind in Colossians and Ephesians», en Wayne A. Meeks y Jacob Jervell (eds.), *God's Christ and his People*, Universitetsforl, Oslo 1977, pp. 209-221; íd., «The Image of Androgyne: Some uses of a Symbol in Earliest Christianity», *History of Religion* 13 (1974) 165-208; James D. G. Dunn, «The body of Christ in Paul», en Michael J. Wilkins y Terence Paige (eds.), *Worship Theology and Ministry in the early Church*, JSOT Press, Sheffield 1992, pp. 146-162.

[54] Cf. Dale B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale Univ. Press, New Haven 1995; Alistair Scott May, «*The Body for the Lord*». *Sex and Identity in 1 Corinthians 5-7*

En este sentido se puede percibir el paso de 1 Cor 12,22ss a Ef 1,22ss como la evolución de un modelo más horizontal a un modelo más vertical. Esta presentación de la eclesiología de Efesios es coherente con lo dicho respecto a la cristología de Colosenses: ambas pretenden situar la fe y al creyente por encima de cualquier otra influencia o poder; ambas cartas dialogaron con su entorno para estabilizar la fe en Cristo en el mundo grecorromano de la segunda generación[55].

b. *Respuesta teológica de las pastorales ante las amenazas de la tercera generación*

En la tercera generación, la ambigua e inespecífica amenaza que hemos apuntado antes toma cuerpo y se define como «falsa enseñanza» (*heterodidaskalia*: 1 Tim 1,3; 6,3) a la que, como hemos dicho, algunas mujeres son especialmente vulnerables de acuerdo a los autores de estas cartas. Esto revela que no se trata únicamente de una cuestión de creencias, sino que tiene un perfil sociorreligioso que condiciona la percepción de la problemática.

Algunos investigadores e investigadoras contraponen ciertos datos de estas cartas con los ofrecidos por los *Hechos apócrifos de Pablo y Tecla* (HchPbTcl), para leerlos como dos caras de una moneda: la situación sociorreligiosa de algunas corrientes del cristianismo naciente del siglo II[56]. Así, 2 Tim 2,18 parece apuntar a un grupo de creyentes que afirman que la resurrección ya ha acontecido, por lo que el bautismo había otorgado a cada creyente un lugar en el cielo de modo que nada podía ya mancharlos. En los HchPbTcl 14 parece defenderse una situación similar a la de estos creyentes; Támiris, prometido de Tecla se alía con unos creyentes opositores de Pablo, Dimas y Hermógenes, que le dicen: «Nosotros te ilustraremos sobre esa resurrección que él dice habrá de suceder, mas ha tenido ya lugar por nuestros hijos». Igualmente podíamos comparar la crítica que hace 1 Tim 4,3 ante quienes parecen posicionarse contra el matri-

(JSNSSS 278), T&T Clark International, Londres 2004; Karl Olav Sandnes, *Belly and body in the Pauline epistles* (Society for New Testament Studies. Monograph Series; 120), Cambridge University Press, Cambridge 2002; Michelle Lee, *Paul, the Stoics and the body of Christ* (SNTSMS 137), CUP, Cambridge 2006.

[55] Cf. Margaret Y. MacDonald, «The Politics of Identity in Ephesians», *JSNT* 26.4 (2004) 419-444.

[56] Cf. Elisa Estévez López, «Identidades y (de)construcciones sociorreligiosas en los relatos de curación de los hechos apócrifos de Pedro, Juan, Pablo y Tecla», *Estudios bíblicos* 62.2 (2004) 205-226.

monio, actitud que también aparece reflejada en HchPbTcl 5 y 12, donde aquellos mismos Dimas y Hermógenes ponen en boca de Pablo: «No habrá para vosotros resurrección si no permanecéis castos, sin manchar vuestra carne, sino conservándola pura» (HchPbTcl 12)[57]. Ambos datos, efectivamente, permiten comparar estas tradiciones y apuntar la posibilidad de que en los inicios del siglo II hubiese diferentes posiciones cristianas ante algunos temas; estas cartas pastorales son representantes de una línea y polemizan contra otras, algo que ya hemos visto en las cartas deuteropaulinas (Col y Ef).

En cualquier caso, tanto la «falsa enseñanza» mencionada, como los falsos maestros, sin tener un perfil definido, sí tienen algunos rasgos que los definen: mitos, genealogías, interpretaciones de la ley, conocimiento más elevado, exigencias ascéticas, abstinencia del matrimonio y de alimentos, etc. (cf. 1 Tim 1,4; 4,3.7; 5,23; 6,20; Tit 1,14-16; 3,9). Todo ello refleja una cierta conexión y evolución respecto de la situación que hemos descrito en la segunda generación. Para hacer frente a esta situación, las cartas pastorales desarrollan su teología en una triple línea: la afirmación de la salvación universal, del juicio futuro y el sentido purificador del acontecimiento de Cristo.

La primera de estas líneas se percibe con claridad en 1 Tim 3,14-16, un himno que recoge mejor que ningún otro texto la visión teológica de estas cartas: la encarnación (inicio del himno) y la victoria final de Cristo (final del himno) están conectadas de modo ineludible por la predicación que la *ekklêsía* hace de Cristo como acontecimiento histórico y carnal (1 Tim 3,14); cualquier otra alternativa rompería esta línea unívoca e impediría la victoria final y, así, la salvación universal. Mantenerse en estrecha vinculación con ella es condición sine qua non para lograr que el plan de Dios se realice completamente. Tanto los falsos maestros como las mujeres que se dejan seducir por ellos obstaculizan la misión universal de la *ekklêsía*. Esta voluntad salvífica universal es el objetivo de «Pablo» en estas cartas: «Dios... quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (1 Tim 2,4); así, se presenta como predicador, apóstol y maestro de los gentiles (1 Tim 2,3-7). Para poder completar ese fin, «Pablo» requiere del adecuado comportamiento de los creyentes que deben vivir en coherencia a esa misión universal de la *ekklêsía* (Tit 2,11-12): no separarse ni infravalorar la

[57] Cf. Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro (eds.), *Hechos apócrifos de los Apóstoles. II. Hechos de Pablo y Tomás*, BAC, Madrid 2005, p. 745.

condición histórica y carnal del mundo y los creyentes porque Dios los salvará[58].

Este último punto es el que ofrece la base lógica para la segunda de estas líneas que tejen el entramado de la respuesta de estas cartas a la situación descrita: la conexión entre la salvación futura y la conducta de la comunidad cristiana mediante el juicio futuro. Es significativo constatar la relación que los autores establecen entre, por una parte, la salvaguarda del «depósito», la custodia de la verdad y, por otra, la promesa de salvación futura, especialmente en tiempos de hostilidad y dificultades (2 Tim 2,11-13). En este sentido, estas cartas desarrollan la misma idea presente en las cartas anteriores (desde 1 Tes 3,3-4) en las que se vincula la fidelidad en momentos de mayor presión como el signo y posibilidad del futuro que Dios tiene preparado para los creyentes (2 Tim 3,1). La conducta correcta en este tiempo difícil es especialmente necesaria, vinculada estrechamente a la aceptación y cumplimiento de los compromisos y los roles esperados en la propia familia: esto es lo que mantiene viva la espera de la venida del Señor (Tit 2,12-13) hasta «aquel día» (2 Tim 2,11-14).

En tercer lugar, el adecuado comportamiento del creyente tiene otro punto de apoyo en la argumentación de estas cartas: Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres (1 Tim 2,5-6) que ha purificado la *ekklêsía* con su muerte y resurrección (Tit 2,14). Este acontecimiento purificador tiene varias consecuencias: por una parte, la pureza de la salvación acontecida hace que todo lo creado sea bueno, tanto los alimentos como el matrimonio, por lo que las prohibiciones que piden los «falsos maestros» no tienen fundamento teológico y la ascesis como mecanismo para la purificación pierde totalmente su valor (1 Tim 4,4-5); y por otra parte, exige de los creyentes, hombres y mujeres, cada uno de acuerdo a su lugar y posición en la familia patriarcal, un comportamiento puro en el culto (1 Tim 2,8-15). Este culto recoge la idea central de la entrega de Cristo: Él se ha entregado para rescatar la *ekklêsía* de toda maldad e impureza que ahora tiene como fin mostrar la pureza de Cristo (Tit 2,14). El comportamiento virtuoso tiene, por tanto, su legitimación, no tanto en la imitación de Cristo y en el comportamiento digno de Dios (como ocurría en la primera generación, cf. 1 Tes 1,6;

[58] Cf. Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul*, JSOT Press, Sheffield 1990, p. 180.

2,12; Ef 5,1), sino en la descripción de lo que Cristo ya ha realizado mediante su acto purificador (Tit 3,1-5).

Parece claro, por tanto, que la preocupación teológica de los autores de estas cartas no es ajena a la situación de los destinatarios, como ya habíamos visto en las generaciones anteriores, y que, especialmente en este tercera generación, la mayor preocupación de estos autores no son las desviaciones doctrinales sino los comportamientos vinculados a ellas y legitimados por ellas. Esto explica el enorme interés de estas cartas por concretar y delimitar los comportamientos adecuados para cada uno de los creyentes utilizando el modelo de la casa: la *ekklêsía* es la «casa de Dios» (1 Tim 3,15).

5. Recopilación de las cartas de Pablo

El desarrollo de la tradición paulina en estas tres generaciones ha sido posible fundamentalmente porque las comunidades de Pablo hicieron una tarea de recopilación de sus propias cartas y aquellas a las que habían tenido acceso (cf. Col 4,16: «Una vez que hayáis leído esta carta entre vosotros, procurad que sea también leída en la iglesia de Laodicea. Y vosotros leed la de Laodicea»). El intercambio de cartas, originalmente escritas para comunidades diferentes, debió comenzar a ser especialmente apreciado tras la muerte de Pablo y el retraso de la parusía; ambas circunstancias explican el novedoso deseo de las comunidades fundadas por el Apóstol de conservar su memoria, su tradición y sus palabras. Los discípulos de Pablo pudieron hacer también una buena tarea promoviendo e intercambiando estas cartas de una comunidad a otra[59]. Esto provocó, lógicamente, el nacimiento de pequeñas colecciones de cartas de Pablo en diferentes lugares que, con el tiempo, se simplificarían y unificarían en pocas muy similares. Para finales del siglo II el conjunto de cartas atribuidas a Pablo estaba bastante cerrado, como muestran Clemente de Alejandría y Tertuliano de Cartago, así como el *Canon Muratoniano*, que recogen un total de 13 cartas (las 14 conocidas en el *corpus paulinum* menos la Carta a los Hebreos); sin embargo, la historia de la recopilación pudo empezar mucho antes[60].

[59] Cf. Jürgen Becker, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996, pp. 22-24.

[60] Cf. Harry Y. Gamble, «Canon: New Testament», en David N. Freedman, *The Anchor Bible Dictionary, vol. I,* Doubleday, Nueva York 1996, p. 853.

Para finales del siglo I, es posible que se hubiera consensuado una «colección ecuménica» formada por un indeterminado número de cartas que se iniciaba con 1 Cor y terminaba con Rom. Ambas cartas pudieron sufrir pequeñas modificaciones que determinaban el carácter de esta colección: 1 Cor 1,2b al inicio (glosa que generaliza el grupo de destinatarios a todos «cuantos en cualquier lugar invocan el nombre de Jesucristo, Señor nuestro, de nosotros y de ellos») y Rom 16,25-27 al final (doxología ajena al estilo de Pablo que cerraba la colección: «A Aquel que puede consolidaros conforme al Evangelio mío y la predicación de Jesucristo: revelación de un Misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe, a Dios, el único sabio, por Jesucristo, ¡a él la gloria por los siglos de los siglos! Amén»)[61]. Policarpo de Esmirna es testigo de que en Filipos existía una colección de cartas de Pablo mencionada en su carta a esa comunidad (Policarpo, *Filipenses* 3,2-3; 11,2-3)[62]. El carácter litúrgico que pudieron adquirir las cartas de Pablo en las celebraciones comunitarias tuvo que darles un carácter cada vez menos casual y ocasional para adquirir un sentido más sagrado. La consecuencia más importante de este proceso es la desconexión entre la situación y la estrategia originales[63].

Junto con la recopilación de esta supuesta colección de cartas es de suponer que existió una transformación de los textos originales y una ampliación de estos con otros posteriores. El fenómeno de las glosas, ampliamente aceptado como práctica, plantea muchos problemas de análisis literario que no podemos abordar aquí. Baste mencionar que las glosas son pequeños (o grandes) añadidos de texto que se coloca en un lugar determinado de una carta con el fin de modificar, matizar o corregir el sentido original. Aunque discutidas por los especialistas, podemos encontrar ejemplos de pequeñas glosas en Gal 6,6; 1 Cor 1,2b; 2 Cor 1,1c; Flp 1,1c; Rom 2,16; etc.; grandes glosas podemos ver en 1 Tes 2,15-16; 1 Cor 12,31b-14,1b;

[61] Cf. Jürgen Becker, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996, p. 22.

[62] Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso en cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 442-445.

[63] Cf. John J. Clabeaux, *A Lost Edition of Paul's Letters: A Reassesment of the Text of the Pauline Corpus Attested by Marcion*, Catholic Biblical Association, Washington 1989.

14,33b-36; Rom 16,16b-20; etc.[64]. Más importante que la identificación de una determinada glosa o el consenso de los especialistas es el hecho en sí; este fenómeno revela la concepción de un «texto vivo» que tras nacer necesita crecer para mantenerse vivo (incluso reproducirse en otros textos nuevos). Gran parte de las glosas responden a la necesidad de los discípulos de Pablo de adaptar los textos originales de Pablo, escritos en la década de los años cincuenta en un contexto muy determinado, a las nuevas circunstancias de la segunda y tercera generación[65]. La Segunda Carta a los Tesalonicenses (2 Tes) podría ser un claro caso en el que los discípulos de Pablo muestran que la lectura literal de lo que Pablo pudo decir en 1 Tes resulta un error; decir que la parusía es inmediata en los años cincuenta es correcto (cf. 1 Tes 4,17) pero repetir lo mismo en los años ochenta, cuando se está adoptando otro modo de concebir la vida cristiana, puede resultar una total falsificación del sentido de aquel texto original (cf. 1 Tes 2,1-2).

Este fenómeno revela también la existencia de una red de comunidades, colaboradores y discípulos de Pablo que mantuvieron una estrecha conexión entre ellos mediante las cartas (intercambio y pseudografía), los envíos de apóstoles, la hospitalidad, la solidaridad (colectas que pudieron repetirse tras la primera de Pablo para los de Jerusalén), o el uso de redes comerciales de algunos creyentes acomodados. Esta red tuvo que extenderse por toda la cuenca norte del Mediterráneo, puesto que de ella ofrecen testimonio Clemente Romano, Ignacio de Antioquía o Policarpo de Esmirna. Esta red fue difuminando las particularidades de cada comunidad local y permitió que las tradiciones locales pudieran conocerse en todas las demás comunidades, extendiéndose e influyéndose mutuamente con todas las demás tradiciones. Esta red, que tenía no obstante varios centros (Roma, Éfeso, Antioquía) ofreció una base para la creación de la Gran Iglesia[66].

[64] Cf. Senén Vidal, *Las cartas originales de Pablo,* Trotta, Madrid 1996, pp. 14-22; Raymond E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento. Vol. 2: Cartas y otros escritos*, Trotta, Madrid 2002, pp. 541-556 y 759-764; Joseph A. Fitzmyer, «Introducción a las cartas del Nuevo Testamento», en *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 272-277.

[65] Un ejemplo muy claro de ello es 1 Cor 14,33b-36; cf. la discusión sobre las razones a favor y en contra en Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, pp. 1146-1150.

[66] Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso en cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007, pp. 468-470.

6. Conclusión

Estas comunidades, en el desarrollo del cristianismo de tercera generación, como veremos más adelantes, se van a situar entre dos polos que marcan el desarrollo del cristianismo posterior: el polo del profetismo y el polo de la gnosis. El primero está determinado por aquellas corrientes cristianas que ponen su mayor énfasis en la esperanza escatológica, la distancia frente al fariseísmo (o la separación respecto del judaísmo), la renovación ética de la fe, la observancia de la práctica dominical, la comunión de bienes, la autoridad de los maestros, etc. (entre ellos, con diferencias y matices, encontramos la *Epístola de Bernabé*, la *Didajé* o el *Pastor* de Hermas). El segundo polo viene determinado por aquellas corrientes cristianas que subrayan el carácter revelado, espiritual y gnóstico de la fe, que desembocará en el modelo de salvación que busca la liberación del alma de su prisión corporal (cuyos representantes son, por ejemplo, el Evangelio de la Verdad, el Apócrifo de Juan o el Evangelio apócrifo de Felipe). La tradición paulina, probablemente, favoreció el desarrollo de este segundo polo. Por otra parte, el desarrollo de la tradición paulina se sitúa también entre otros dos polos: separarse del Imperio o negociar con él. En este segundo grupo de coordenadas, la tradición paulina optó, como hemos visto, por el diálogo, por asumir categorías culturales y morales que permitieran mostrarse como un culto deseable y central.

La tradición paulina influyó de modo decisivo en las demás tradiciones del cristianismo naciente mientras se iban influyendo mutuamente para la configuración de la gran Iglesia plural. Restos de esta influencia pueden encontrarse en la primera carta de Pedro, en los Hechos de los Apóstoles, en las cartas de Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna, en las cartas de Clemente Romano, en la *Epistola Apostolorum* y en Marción. La tradición paulina se movió entre la aceptación exagerada o exaltación de algunas de sus particularidades y el rechazo y negación total; fue piedra de toque de muchas tradiciones, pero también un claro hilo conductor de toda la historia del naciente cristianismo durante la segunda mitad del siglo primero y todo el siglo segundo, hasta que Ireneo recupera sin polémicas a Pablo para la gran Iglesia[67].

[67] Cf. Giuseppe Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1889, pp. 254-358.

En conclusión, estas dos generaciones que reflejan el desarrollo de la tradición paulina son un magnífico ejemplo del proceso de estabilización de unas comunidades que nacieron con una fecha de caducidad muy corta y que, como una novia que sigue esperando al novio (cf. 2 Cor 11,2), aprendieron a vivir esa espera de modos diferentes y creativos, todos ellos marcados por una difícil tensión entre la necesidad de ser parte del mundo en el que vivían y la de no confundirse con él.

VII

Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones

Carmen Bernabé Ubieta

1. El «corpus joánico»: unas fuentes que reflejan la vida del grupo joánico a lo largo del tiempo

Las fuentes principales de las que disponemos para acceder a la historia del grupo o grupos joánicos son, fundamentalmente, el evangelio de Juan y las tres cartas que llevan su nombre. Todas ellas forman lo que se conoce como «el corpus literario joánico» [1] y, desde la antigüedad, se ha percibido en estos escritos unas afinidades literarias y teológicas que parecen establecer una relación entre ellos. El estilo y el lenguaje de 1-2 Jn [2] son muy similares al que se encuentra en el evangelio [3]; aparecen en ellas los términos cristológicos característicos del cuarto evangelio [4] e, incluso, pueden apreciarse en estos escritos algunas expresiones que solo aparecen en ellos [5]. Es cierto que

[1] Actualmente la mayoría de los estudiosos considera que el libro del Apocalipsis no forma parte del corpus joánico. La teología y las imágenes son diferentes. Históricamente ha sido incluido en él porque el vidente que tiene la revelación se llama Juan (Ap 1,1.4.9) y el cuarto evangelio se atribuyó al Discípulo amado identificado con Juan el hijo de Zebedeo, discípulo de Jesús.

[2] El caso de la 3 Jn es un poco distinto pero se acepta generalmente que el autor es el mismo que el de la 2 Jn aunque la problemática a la que hace alusión es distinta.

[3] El estilo es sencillo, directo, con sintaxis elemental, frases yuxtapuestas o coordinadas con *kaì*.

[4] Sin pretensión de exhaustividad se pueden citar los siguientes: «Palabra» *(logos)*, «Verdad» *(alêtheía)*, «Unigénito» *(monogenês)*, «Conocer» *(ginôskein)*, «Dar testimonio» *(martyreîn)*, «Padre» *(páter)*, «Mundo» *(kósmos)*, «Guardar» *(têreîn)*, «Permanecer» *(ménein)*, «Manifestarse» *(phanerôthênai)*.

[5] Se trata de expresiones semitizantes que solo aparecen en Jn y en 1 Jn: «Tener un pecado», «hacer la verdad», «ser de la verdad», «ser del mundo», «quitar el pecado», «ser de Dios», «ser del mundo».

también hay diferencias[6], pero podrían explicarse si estos escritos, aún procediendo de un mismo círculo, respondieran a diferentes momentos de su historia.

El acercamiento habitual al evangelio de Juan ha sido, durante mucho tiempo, el literario-teológico y esto ha facilitado la consideración atemporal y descontextualizada de su mensaje. La lectura de sus enseñanzas y desarrollos teológicos más característicos hecha exclusivamente desde estas claves impide, sin embargo, apreciar todo su valor y su alcance. Es cierto, sin embargo, que no ha sido esta la única forma de acercarse al corpus joánico. Hay que mencionar la línea de trabajo que ha hecho un esfuerzo por estudiar estos escritos y su mensaje teológico inserto en la historia de sus grupos, y a estos en su contexto socio-histórico. Ejemplos de esta perspectiva de trabajo son Barnabas Lindars, Oscar Cullmann; Rudolf Schnackenburg, Marie-Emile Boismard, Wayne A. Meeks, Robert Kysar, Jean Louis Martyn, Raymond Brown, o Georg Ritcher. En los últimos tiempos ha surgido una línea de trabajo cuyos seguidores piensan que los evangelios no fueron escritos para comunidades concretas sino para un público general y que por lo tanto no serían vehículo apropiado para acceder a aquellas[7]. Sin embargo, hay que afirmar la posibilidad de que en un escrito se den a la vez el afán universalista y un origen y destino comunitarios, ya que es lógico que un grupo quiera dar a conocer su cosmovisión y su posición[8].

Todo escrito, deja traslucir el lugar social del autor o autores que escriben una obra. Es cierto que muchas veces el texto no hace alusiones directas a ese momento y circunstancias pero eso no significa que no se puedan descubrir o, al menos, vislumbrar de forma indirecta.

[6] En 1-2 Jn faltan términos que son muy usuales en el cuarto evangelio: «Ley» *(nomos)*, «Gloria» *(dóxa)*, «glorificar» *(doxásein)*, «subir» y «bajar» (*anabaínen* y *katabaínein*), «juzgar» *(krínein)*, «elevar» *(hypsoô)*.

[7] El libro programático fue el de Richard Bauckham, *The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, Fortress Press, Filadelfia 1998. Entre los que siguen más claramente esta posición está Edward W. Klink III, *The Sheep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John* Cambridge University Press, Cambridge 2007. La teoría de Richard Bauckham es contestada por Philip Esler, «Community and Gospel in Early Christianity: A response to R. Bauckham's Gospel for All Christian», *SJT* 51 (1998) 235-48. También David C. Sim, «The Gospels for All Christians...?», *JSNT* 84 (2001) 3-27. Edward John Ashton, *Understanding Gospel of John*, Clarendom Press, Oxford 2006. Sobre la existencia de un grupo detrás del «nosotros» del evangelio de Juan, véase A. Timothy Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel,* Peabody, Hendrickson 2000.

[8] Sobre la naturaleza comunitaria (ni individualista ni «espiritualista») de la creencia en el cuarto evangelio, cf. David Rensberger, *Johannine Faith and Liberating Community*. Westminster, Filadelfia 1988.

Dos razones: primero, en los mismos escritos hay detalles y pistas (esquemas mentales desde los que se explica e interpreta la realidad, expresiones y formas del discurso...) que, con el método adecuado, pueden ser puestos de manifiesto. Existen numerosos estudios que, desde el acercamiento socio-científico adecuado, han logrado decir algo sobre las características del grupo donde ha sido escrita la obra analizada y su situación vital[9]. Segundo, las circunstancias y características más significativas de los períodos donde se desarrollaron las primeras generaciones de seguidores de Jesús van siendo conocidas cada vez mejor y ellas nos ofrecen un marco general, que habrá que perfilar y adaptar a cada caso, pero que nos ayuda a tener una idea de la situación general del período donde surgió el escrito[10].

J. Louis Martyn popularizó la idea de que el evangelio de Juan debía ser leído como un drama en dos niveles. A partir del análisis de Jn 9, este autor descubría en el evangelio dos niveles de testimonio, el de Jesús y el de la comunidad. En la introducción de su libro dice: «Cuando leemos el cuarto evangelio escuchamos tanto la tradición de Jesús como una nueva y única interpretación de esa tradición». Y lo compara a la Sinfonía del Nuevo Mundo donde Dvorak deja ver la influencia de los espirituales negros pero sin citarlos y adaptándolos a su tiempo[11]. Esta idea ha sido ampliamente aceptada por otros autores para el resto de los evangelios, llegando a hablar de «transparencia eclesial» de los protagonistas del relato evangélico. Pues bien, esta transparencia del texto joánico que permite vislumbrar la vida y las dificultades comunitarias parece muy intensa.

Por otra parte, la relación que existe entre autor, comunidad, y escrito es mucho más compleja y plantea la cuestión de si un evan-

[9] Dos artículos pioneros: Wayne A. Meeks, «Son of Man from Heaven in Johannine Sectarianism», *JBL* 91 (1972) 44-72, y Bruce J. Malina, «John's Maverick's Christian Group. The Evidence of Sociolinguistics», *BTB* 24 (1994) 167-82. (donde recoge y alarga el trabajo realizado en otro artículo publicado en 1985).

[10] La datación del evangelio tal y como lo tenemos ahora suele hacerse entre el 90-110, aunque también se han dado fechas más tempranas y más tardías. Ha sido propuesto como el más antiguo de los cuatro, aunque otros autores retrasan su datación hasta medados del s. II. Sin embargo, por un lado, la existencia de un primer testimonio escrito del evangelio, el P[52] (P. Ryl.457), fechado habitualmente hacia el 125 d.C., suministra el *terminus ante quem* para la datación del evangelio; y, por otro, las alusiones al cuarto evangelio que se encuentran en Ignacio de Antioquía, o en *las Odas de Salomón,* han hecho decidirse a la inmensa mayoría de los estudiosos por el arco temporal que va del 90-110.

[11] J. Louis Martyn, *History and Theology in the 4º Gospel.* Harper & Row Publ. Nueva York 1968, p. 17.

gelio es obra de un autor[12] en el sentido moderno del término, o en qué medida la comunidad es coautora de la obra. A pesar de que cada evangelio lleva el nombre de un autor –puesto por la tradición posterior– se acepta mayoritariamente que las comunidades tuvieron un gran papel en su elaboración, tanto en la conservación de las tradiciones como en su reelaboración y renovada aplicación a las diferentes situaciones comunitarias.

En los dos puntos siguientes se abordará primero el modelo de la memoria que ayuda a entender y da base lógica al proceso de las relecturas de la tradición, y después la historia literaria del corpus joánico tomado como un todo. Se trata de aspectos más técnicos aunque interesantes, los lectores que no estén interesados en estos previos pueden pasar directamente al apartado 4 donde se desarrolla la historia de los grupos joánicos.

2. El proceso de relectura y la memoria colectiva

Se ha dicho más arriba que el corpus joánico tenía un aire de familia a pesar de que entre sus escritos había también diferencias[13]. Por otra parte, la mayoría de los expertos está de acuerdo en que el evangelio de Juan es fruto de un proceso de elaboración progresiva[14]. Pensamos que tanto el aire de familia como la historia literaria tienen que ver con el proceso de relectura[15] que la comunidad hizo de sus tradiciones a lo largo del tiempo y que, por lo tanto, está en estrecha relación con su historia. El modelo de la memoria colectiva, tomado de la psicología social y la sociología de los grupos, pue-

[12] La autoría del cuarto evangelio es una cuestión complicada. Hace tiempo que la mayoría de los estudiosos han descartado que su autor fuera Juan, el discípulo de Jesús; hoy en día, la mayoría de los expertos en Juan ni tan siquiera apuntan al «discípulo amado» –fuera quien fuera– como autor. Cada vez más se defiende la idea de que hay una escuela detrás de este evangelio. Las alusiones a una primera persona del plural estaría abonando esta tesis.

[13] Términos teológicos importantes que aparecían en el evangelio, pero que no lo volvían a hacer en las cartas.

[14] J. Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel. Abingdon, Nashville 1968*. Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983.

[15] Sobre la importancia de la relectura en el desarrollo del evangelio de Juan, Jean Zumstein, «Le processes de relecture dans la litterature johannique», *ETR* 73.2 (1988) 161-76; Jean Zumstein, «Mémoire et relecture pascale dans l'evangile selon Jean», en Daniel Margerat y Jean Zumstein (eds.), *La Memoire et le Temps. Melanges offerts á Pierre Bonnard*, Labor et Fides, Ginebra 1991, pp. 153-170. Este autor, aunque no hace uso del modelo de la memoria social, coincide con él, desde otra perspectiva más literaria y teológica, en varios aspectos.

de ser de gran ayuda para comprender el proceso de elaboración del evangelio y para situarlo en su historia.

No es la primera vez que en este libro se habla de la memoria y del modelo de la memoria colectiva (cf. capítulo V), por eso no será necesario explicar por extenso el modelo o repetir de forma exhaustiva lo que se ha dicho ya en otros lugares. Aquí nos interesa el tema de la memoria colectiva en cuanto puede iluminar el proceso de las sucesivas relecturas de una misma tradición. Un grupo hace memoria de su pasado en determinadas circunstancias que, normalmente, tienen que ver con momentos de seria dificultad en su presente, bien porque su identidad está en juego y su continuidad como tal grupo peligra, o bien porque el grupo está en un momento de encrucijada donde el camino que hay que seguir no está claro. En esos momentos, la mirada al pasado supone una selección de hechos significativos en virtud de la situación presente y con vistas al futuro deseado. La memoria social es la parte de la memoria colectiva que da identidad y cohesión, legitimidad y sentido de pertenencia a quienes la comparten, incluso en relación a los antepasados, pues la actividad anamnética establece un nexo de unión entre el pasado y el presente.

Memoria y relectura están estrechamente relacionadas. La relectura implica el hacer memoria, es decir, rememorar el pasado, hacerlo un todo coherente en el presente. Desde la urgencia existencial el grupo mira al pasado reflejado en las tradiciones escritas y se fija en significados no vistos, en alcances no intuidos y desarrollos no realizados en los acontecimientos recordados, o bien rectifica desarrollos hechos en lecturas anteriores. Estas relecturas pueden dar lugar a simples interpretaciones orales, que aplican la tradición recordada a la nueva situación, a inserciones en el mismo texto, o incluso a textos nuevos. «La práctica de la relectura señala a la vez la necesidad de la memoria y su perpetua renovación» [16].

El tema de la memoria en el sentido mencionado es un aspecto esencial en el evangelio de Juan. De hecho, en el mismo texto hay una reflexión explícita sobre este tema que queda plasmada en forma de prolepsis a lo largo del evangelio: «Cuando resucitó de entre los muertos, sus discípulos recordaron que había dicho eso y creyeron en la Escritura y en las palabras que había dicho Jesús» (2,22; también 12,16; 20,9). La memoria para Juan es una combinación

[16] Jean Zumstein, «Le processus de relecture...», p. 174.

compleja donde entran varios elementos: recuerdos de los testigos, rememoración y fe, cuya importancia se pone de manifiesto en la afirmación de que es el Paráclito quien guía a la comunidad en este hacer memoria (14,26; 16,4.13) que se manifiesta como la profundización del significado de ciertos hechos del pasado que, releídos a la luz de las Escrituras y del presente, les permite conocer la verdad de lo acontecido y les lleva a la fe[17]. «Juan utiliza el mismo verbo *mnêmoneuô* para describir tanto los recuerdos de aquellos sucesos que tienen los discípulos como la subsiguiente interpretación mesiánica de las escrituras que clarificó su experiencia. Para Juan, por tanto, hacer memoria no es simplemente un recordar estático de la experiencia personal que puede decaer progresivamente con el tiempo; es más bien una actividad compleja y dinámica que combina información sobre el pasado con la reflexión sobre el significado último de la muere de Jesús»[18].

Memoria e identidad grupal están relacionadas estrechamente. Los recuerdos colectivos que dan identidad a un grupo frente a otros forman la memoria social de ese grupo y permiten conocer algunas cosas de él. Como se ha dicho, el hacer memoria supone una selección de los recuerdos y tradiciones, y por ello observando la selección hecha, los subrayados realizados, se puede conocer algo de quien la hace. En el caso de los escritos joánicos, la relectura de las tradiciones y su desarrollo en un sentido y no en otro desvela la comunidad que está detrás y que se identifica con esa relectura de las tradiciones desde el acontecimiento de Jesús. El proceso de relectura e interpretación era un fenómeno muy propio del mundo judío. Los métodos targúmicos y derásicos buscaban la actualización de la Escritura mediante la relectura de las tradiciones antiguas desde el presente de la comunidad que los hacía. El evangelio de Juan usa profusamente este recurso con la conciencia de ser guiados por el Paráclito, la nueva presencia de Jesús en la comunidad.

Este modelo de la memoria y las relecturas sucesivas justifican teóricamente los estratos literarios que algunos autores descubren en el evangelio de Juan, así como su relación con las cartas joánicas. La situación comunitaria hizo necesario hacer memoria y releer las tradiciones en diferentes momentos comunitarios La suerte es que, co-

[17] Jean Zumstein, «Le processus de relecture...», p. 175ss.

[18] Tom Thatcher, «Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an early Christian Community», en Alan Kirk y Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition, and Text.* (Semeia Studies, 52), *Society of Biblical Literature*, (2005) 79-97 (cita 83-84).

mo confirma el estudio histórico-crítico del corpus joánico, parece haber quedado testimonio de esas relecturas en el mismo texto evangélico y en las cartas lo que nos permite un acercamiento a la historia comunitaria, aunque sea en forma de tentativa. Por tanto, utilizaremos la historia literaria del cuarto evangelio –a pesar de su carácter hipotético– para tratar de decir algo de los grupos[19] a los que estaba destinado preferentemente, de sus características y de su historia. Unos grupos que parecen extenderse en el tiempo y en la geografía.

Además del evangelio y las tres cartas existen también otros documentos que muestran cierto parentesco con esta tradición. Algunos parecen ser relecturas y desarrollos de la tradición común que no entraron en el canon y con los que la tradición joánica es probable que se confrontara en algún momento de su desarrollo. En ellas son perceptibles elementos de la tradición joánica o, al menos, ciertos ecos, de su memoria colectiva. Todo este corpus literario permite acercarnos, con la necesaria contextualización, a momentos diferentes de la historia de estas comunidades, a sus relaciones y a sus conflictos, a sus búsquedas y a sus posicionamientos; y debe ser tenido en cuenta a la hora de esbozar la historia de los grupos identificados con la tradición joánica.

En los siguientes apartados veremos que mediante esas sucesivas relecturas de su tradición fueron profundizando en la identidad de la persona de Jesús de Nazaret hasta llegar a la confesión cristológica característicamente joánica; es decir, que esas relecturas conformaron la memoria social de la comunidad, aquella que fue su seña de identidad más característica, la que la diferenciaba de las demás comunidades y llegó a ser su máxima aportación al caudal de la Gran Iglesia.

3. Historia literaria de los escritos joánicos

El análisis histórico-crítico del texto evangélico y las cartas dan acceso a una historia redaccional compleja y en fases sucesivas que nos permite vislumbrar, aunque sea en grado de tentativa, la historia de la particular comunidad de memoria que está detrás de estos escritos. ¿Quiénes eran, de dónde procedían, cuál era su relación con los grandes grupos de seguidores de Jesús que nos son más conocidos? ¿Cuál fue su trayectoria? ¿Cuáles eran sus problemas?

[19] La pluralidad de grupos puede ser apreciada en las cartas de Juan.

Aunque los autores coinciden mayoritariamente en afirmar una larga y compleja historia literaria, no se ponen totalmente de acuerdo a la hora de determinar el número de sus fases y proponen un número diverso de etapas en el proceso de formación del corpus joánico, dependiendo de la mayor o menor sistematización en su descripción. Existe, sin embargo, una gran coincidencia en los momentos esenciales del proceso.

a. *Fase inicial de la tradición: unas tradiciones propias para escribir un evangelio*

La primera impresión que se tiene cuando se lee el cuarto evangelio es que se está ante una obra que poco o nada tiene que ver con los tres sinópticos. Jesús aparece haciendo largos discursos y monólogos que son uno de los rasgos más característicos del evangelio de Juan. Sin embargo, si se eliminan estos discursos, el relato, tanto en sus materiales (milagros, dichos, relato de la pasión, gestos simbólicos) como en su estructura, es muy similar a los evangelios sinópticos. Esto lleva a pensar que, por una parte, estos discursos son desarrollos de una fase posterior realizados con el fin de profundizar en el sentido teológico de la acción narrada[20]; y, por otra, es inevitable preguntarse por la forma literaria que tuvo el estadio anterior, cuando aún no habían sido elaborados los discursos. Una de las propuestas que, con algunas diferencias, hacen un número considerable de estudiosos es la existencia de un evangelio previo que habría sido muy similar al de Marcos[21]. Un evangelio básico que, como sucedió

[20] En 1957, John A. T. Robinson había hablado de un «New Look» en los estudios de Juan como consecuencia de la afirmación de que la tradición de Juan era independiente de los sinópticos y que se había desarrollado a la par que la de ellos. Esto dio comienzo a una serie de estudios sobre Juan y sus fuentes y lo que todo ello podía aportar al estudio del desarrollo de su tradición y la comunidad que estaba detrás de ella: Charles H. Dodd, Robert T. Fortna y Dwight Moody Smith, Raymond Brown y Robert Snackenburg.

[21] Es la famosa teoría de Robert T. Fortna que ya iniciara, con algunas diferencias, Rudolf Bultman al proponer una fuente de signos o colección de relatos que el evangelista habría usado para la sección narrativa. Para Fortna el primer evangelio, al que el denomina «Evangelio de signos», habría sido una obra escrita, compuesta por dos documentos escritos anteriores, una fuente de signos y otra de la Pasión, y que podría recobrarse en el documento actual. Su tono teológico habría sido tratar de probar que Jesús era el Mesías esperado por Israel. En sus obras sucesivas, a pesar de examinar las críticas que se le han hecho, Fortna sigue pensando de forma muy parecida. Cf. Robert T. Fortna, *The Gospel of Signs. A Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel.* Cambridge University Press, Cambridge 1970. Íd., *The Fourth Gos-*

con Marcos, que fue releído y profundizado en Mt y Lc, habría sufrido elaboraciones y profundizaciones posteriores en ciertos momentos de la vida de los grupos depositarios de esta tradición[22].

La cultura de oralidad secundaria[23] en que se desarrollaron estos escritos no era una cultura meramente oral sino que tenía una especial relación con el texto escrito. Por tanto, el texto escrito recogía las tradiciones pero no las fijaba de forma definitiva pues seguía siendo escuchado y trasmitido oralmente, leído y proclamado en la liturgia, y muchas veces daba lugar a nuevas versiones y a nuevos textos reelaborados como han puesto de manifiesto los hallazgos de diferentes versiones del texto bíblico realizados en Qumrán. Por tanto, es muy factible que un primer relato, con las tradiciones básicas y algunos dichos o enseñanzas, fuera puesto por escrito en un evangelio primitivo[24].

Este evangelio inicial habría comenzado con el encuentro entre Juan Bautista y Jesús y la formación de un grupo entorno a este último[25], seguido por su actividad sanadora, y habría acabado con la historia de la Pasión y los relatos pascuales. Es decir que el mismo material tradicional podría haber indicado la estructura compositiva, haciéndolo muy similar al de Marcos. Es muy probable que este evangelio básico conociera también dichos primitivos de Jesús, al estilo de los que fueron recopilados en Q[26]. En los discursos es posible adivinar algunos de esos dichos que parecen haber sido la base del desarrollo posterior que se consolidó en los discursos, al estilo de lo que sucedió en otros textos como el *Evangelio de Tomás* o los *Diá-*

pel and Its Predecessor. From Narrative Source to Present Gospel. Fortress, Philadelphia 1988; íd., «Jesus Tradition in the Signs Gospel», en Robert T. Fortna y Tom Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition.* Westminster John Knox Press, Louisville y Londres 2001, pp. 199-208. Tom Thatcher, «The Signs Gospel in Context», en Robert T. Fortna y Tom Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine...*, pp. 191-198; Dwight Moody Smith en la recensión al libro de Robert T. Fortna, *The Fourth Gospel...,* en *JBL* 109:2 (1990) 352-355. Esta tesis de una obra anterior la mantienen, con ciertas diferencias, otros autores.

[22] April DeConick, «John Rivals Thomas. From Community Conflict to Gospel Narrative», en Robert Fortna y Tom Thatcher (eds.), *Jesus in Johannine Tradition*, Westminster John Knox Press, Louisville-Londres 2001, pp. 303-304.

[23] Véase el capítulo V.

[24] Helmut Koester, *Ancient Gospels. Their History and Development*, Trinity Press International y Philadelphia/SCM Press, Londres [3]1992, p. 267.

[25] El Prólogo pertenece a la profundización teológica añadida en el momento en que aparecen también los discursos.

[26] Algunos ejemplos de este hecho se pueden vislumbrar en Jn 3,35 (Q/Lc 10,22), Jn 13,20 (Q/Lc 10,16); Jn 13,16 (Q/Lc 6,40); Jn 3,21;8,12 (Mt 5,16).

logos del Salvador[27]. La tradición de dichos y la proclamación sobre el reino de Dios habrían sido, por tanto, modificadas en el momento posterior de composición de los discursos. Al releer la antigua tradición en otro momento, la enseñanza de Jesús se profundiza en una dirección determinada que la transforma hasta llegar a ser una revelación sobre su persona.

Este evangelio básico[28], tan similar al de Marcos, suele datarse en torno al 80 y habría contado en su base con unas tradiciones semejantes a las que se pueden encontrar en los evangelios sinópticos, aunque sin una dependencia literaria directa respecto de ellos. Como varias de esas tradiciones básicas parecen haber sido propias de los grupos joánicos, pueden ofrecer alguna información sobre el origen de estos y de su tradición, que probablemente está en Jerusalén.

1) Una colección de milagros que puede adivinarse detrás de la enumeración que se hace de los mismos, ya que no sigue la lógica narrativa pero sí parece responder a una lógica propia donde varios milagros/signos hubieran estado enumerados, como se puede ver en la secuencia 2,11 (1er signo) – 2,23 (otros signos) – 4,54 (2º signo) y en el final, 20,30-31, que muestra un claro matiz conclusivo. Algunos de estos milagros/signos son muy similares a los de los sinópticos: la curación del hijo del funcionario real en Cafarnaún (4,46-54; cf. Mt 8,5-13), la curación de un paralítico (5,1-9; cf. Mc 2,1-12), la multiplicación de los panes (6,1-15; cf. Mc 32-44; Mt 14,13-21), Jesús camina sobre el mar (6,16-21; cf. Mc 6,45-52; Mt 14,22-23), la curación de un ciego (9,1-7; cf. Mc 8,22-26), y otros dos: la conversión del agua en vino (2,1-11) y la resurrección de Lázaro (11,1-43), que, aunque son propios de Juan, pueden ser clasificados como milagros de dádiva y resurrecciones de los que existen otros ejemplos en los sinópticos, como se acaba de mencionar (Jn 11,1-46; cf. Mc 5,21-43; Lc 7,11-17).

2) Diversas tradiciones sueltas que resultan muy interesantes por su «colorido local»[29] ya que pueden dar alguna pista sobre su origen: unas, especialmente desarrolladas en el evangelio de Juan, son sobre Juan Bautista; otras son de carácter local y las poblaciones donde se

[27] Cf. Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels...*, pp. 113-128; especialmente, pp. 123-124

[28] Me inspiro ampliamente en la división que hace Senén Vidal en *Los escritos originales de la comunidad del discípulo «amigo» de Jesús,* Sígueme, Salamanca 1997.

[29] Gerd Theissen, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico*, Verbo Divino, Estella 2002, p. 142.

desarrollan los acontecimientos son desconocidas para los sinópticos: Efraim (11,54), Sicar (4,5-6), Caná (2,1; 4,46), mientras otros sucesos, que están situados en localidades conocidas por aquellos, en el evangelio de Juan se encuentran mucho más desarrollados y demuestran un gran conocimiento del lugar (Jerusalén, Betania).

3) El relato de la pasión que no presenta dependencias literarias de los sinópticos sino que remite a una fuente oral común cuyo origen un gran número de autores lo sitúa en Jerusalén por razones que apelan a lo que Theissen llama «indicios de familiaridad», como son la ausencia de nombres propios como forma de protección de posibles testigos aún vivos y la familiaridad, por parte de los oyentes, con los protagonistas de los sucesos y los cargos desempeñados[30]; el papel que juega el Templo y las autoridades religiosas[31], y la importancia que tiene el sepulcro, algo comprensible en una localización geográfica donde el lugar fuera conocido y accesible. Por otra parte, hay que subrayar también la importancia que el cuarto evangelio y su relato de la pasión le dan a la cruz, lo cual apunta probablemente a la relación de los grupos joánicos con los seguidores de Jesús llamados «helenistas», como se verá más adelante.

El tono teológico de este evangelio básico parece haber sido la confesión de Jesús como el Mesías esperado que dejaba obsoletas las instituciones judías. Jesús es entendido como clave interpretativa y lugar hermenéutico de las instituciones judías –el templo, las fiestas, las figuras fundantes...– que él supera porque toma sus funciones. Es de destacar la importancia que tienen las tradiciones judías leídas y desarrolladas mediante las técnicas derásicas de interpretación que eran habituales en el judaísmo de la época. «Para los judíos, el "derás" era la búsqueda del sentido inagotable, pleno, de la Biblia, y su actualización para las nuevas circunstancias presentes, basado en el concepto de la Escritura como palabra de Dios, palabra viva que se dirige a los hombres de todos los tiempos»[32]. También los seguido-

[30] Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios,* Sígueme, Salamanca 1997, pp. 189-222. Además de las razones mencionadas en texto hay que tener en cuenta que los pocos nombres mencionados pertenecen a personas llegadas de la diáspora y del resto de Palestina, lo que apunta a Jerusalén como el lugar más probable donde podrían haberse encontrado.

[31] Santiago Guijarro, «El relato premarcano de la Pasión y la historia del cristianismo naciente», *Salmanticesis* 50 (2003) 345-388.

[32] Agustín Del Agua Pérez, «El derás cristológico», Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra 1982. http://hdl.handle.net/10171/6144 (visto por última vez en marzo de 2010).

res de Jesús y el grupo joánico lo hacen así, pero la clave de interpretación es el acontecimiento Jesús. Su vida se interpreta desde las escrituras y estas se profundizan desde su persona y su vida, hasta llegar a ser entendido como la Palabra que Dios dirige a los seres humanos.

Releer las tradiciones sobre Jesús en el trasfondo del sistema religioso judío, tanto de sus instituciones como de sus tradiciones fundantes, y el hecho de plasmarlo en un relato, probablemente escrito, le dio al grupo joánico una identidad propia y característica que le fue distinguiendo cada vez más de los otros grupos judíos de la época. Enraizados en el judaísmo, su relectura del sistema religioso judío, hecha desde Jesús y propuesta como verdad, se convirtió en elemento generador de identidad pero también en fuente de conflictos que, a su vez, parecen haber fortalecido su identidad grupal. Se trataba de un subgrupo que tenía una memoria social diferente a la memoria colectiva de la sociedad en la que vivían –o al menos del grupo mayoritario– y esto, a la vez que les daba identidad, les hacía entrar en conflicto con otros grupos que pretendían proponer o imponer su memoria colectiva como la memoria oficial y por tanto, establecer una identidad determinada.

b. *La gran transformación del evangelio: una profundización teológica en línea cristológica*

A finales del siglo I, en los albores de la tercera generación, este evangelio básico –escrito o no– sufrió una relectura que dio paso a una reelaboración profunda de la tradición, fruto de la cual surgió un evangelio muy trasformado, muy parecido al que conocemos hoy. Veremos más adelante las circunstancias que pudieron causar semejante transformación.

El episodio de la visita de Nicodemo donde se habla de las condiciones para entender el mensaje de Jesús (3,1-11) que originalmente podría haber sido una controversia con un fariseo, es ampliado con el discurso sobre las cosas celestiales y el enviado de lo alto que las conoce y que solo él puede darlas a conocer (vv. 12-21); el testimonio de Juan Bautista (3,22-30), quien, al estilo de los sinópticos, es presentado como testigo que da testimonio de que Jesús es alguien más importante que él, ha sido ampliado con un discurso sobre el enviado del cielo (31-36); el milagro del paralítico de Betesda (5,1-18) ha sido ampliado con el discurso posterior sobre la re-

lación entre Jesús y el Padre (vv. 19-47). Se pueden examinar otros ejemplos en el discurso en la sinagoga de Cafarnaún después de la multiplicación de los panes y los peces (6,28ss), o en los discursos de despedida que van después del gesto del Lavatorio de los pies en la última cena.

Es interesante destacar que los temas que presentan estos discursos están centrados mayoritariamente en la relación entre Jesús y Dios. La forma en que están construidos los relatos, gesto o milagro de Jesús más discurso posterior en forma de monólogo, o bien un diálogo, con largas exposiciones por parte de Jesús, son los recursos literarios que el autor o autores han elegido para plasmar de forma narrativa el resultado de la profundización teológica que conllevó la nueva relectura de la tradición.

Los discursos son el indicio más claro de esa relectura, a la vez que muestran el sorprendente desarrollo teológico que había tenido lugar en el seno de la comunidad. Relectura y profundización que respondieron a nuevas circunstancias que, como veremos, propiciaban y requerían una nueva mirada hacia atrás y una recuperación de forma renovada de la memoria del acontecimiento inicial. Como la datación de esta fase del evangelio suele ponerse entre el 90-100, el situar esta relectura y la profundización consecuente en el contexto histórico del período de finales de la segunda generación y comienzos de la tercera nos permitirá entender en todo su alcance algunas notas características del evangelio y de su mensaje teológico.

c. *Las cartas como respuesta a una gran crisis intracomunitaria*

Aunque las cartas son obras distintas al evangelio, se consideran dentro de la historia literaria del corpus joánico y las relecturas que estas cartas recogen pertenecen a un período cronológico previo a la última relectura hecha y reflejada en el evangelio, tal como se verá en el punto siguiente. Las cartas 1-2 Juan dejan ver una situación comunitaria en la que ha habido una escisión (1 Jn 2,19) por cuestiones teológicas, cristológicas (1 Jn 4,2; 5,5-6) y éticas (1 Jn 3,17-18; 4,20), a la vez que ofrecen algunas indicaciones al respecto.

Según Raymond Brown, los que se separaron del grupo joánico sostenían que la existencia humana de Jesús no era importante para la salvación, sino solamente un medio en la trayectoria del Verbo, y

que tampoco era importante su muerte en cruz (1 Jn 1,23; 4,2-35,5-8; 2 Jn 7). Según la tesis de este autor, esta posición habría surgido de la relectura del mismo evangelio pues descubre en él ciertos datos que podrían haber propiciado esa imagen de Jesús donde su humanidad parece quedar relativizada, como son la insistencia en su gloria y en su preexistencia (1,1-4.10.14; 2,11; 3,11; 8,38.40.42.56-58), en su señorío al encarar la muerte (12,27-28; 18,1-9; 19,36), el subrayado de la muerte como elevación, entronización o glorificación (3,1415;12,32-33), y la insistencia en su conocimiento de todo (2,23-25;6,6)[33].

Otros dos grandes conflictos reflejados en 1-2 Jn son: 1) las consecuencias éticas de la fe. Algunos parece que pensaron que el amor a Dios era mero sentimiento interior sin repercusiones en el comportamiento hacia el prójimo. El autor de la carta llama la atención de forma contundente: «Quien dice que ama a Dios a quien no ve y no ama a su hermano a quien ve es un mentiroso» (4,20). El tema sale de forma abundante en la 1 Jn (2,3-4.6.9-11; 3,10; 3,14-18; 4,11-12), y también vuelve a aparecer en 2 Jn 5-6.2) La posesión del Espíritu. Aunque, en este caso, el problema habría que detectarlo más bien en el silencio que sobre el tema existe en la carta. Las veces que se cita al Espíritu tienen un matiz polémico (3,24-4,6.13; 5,6-8), lo que puede estar indicando que los secesionistas apelaban al Espíritu como legitimador de su relectura[34].

En 3 Jn, sin embargo, el conflicto parece ser un choque de autoridades entre las carismáticas, más o menos itinerantes, y las locales, que al parecer comienzan a no aceptar la autoridad de los apóstoles itinerantes ajenos a la comunidad (vv. 5.8.9-10).

Del estudio crítico de las cartas hecho en paralelo con el evangelio puede afirmarse, con bastante probabilidad, que reflejan un momento entre la gran transformación de este y su forma final donde se añadieron ciertos desarrollos temáticos a los discursos ya existente, con el objetivo de corregir la posible relectura que, como se había comprobado, podía hacerse del evangelio y que veremos en el punto siguiente. La datación de las cartas suele situarse hacia el 100-110, es decir, en próxima vecindad con la forma final del evangelio.

[33] Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado*, Sígueme, Salamanca 1983, pp. 108-109. Le sigue en lo fundamental Senén Vidal, *Los escritos...*, pp. 31-34 y 48-50.

[34] Raymond Brown, *La comunidad...*, pp. 131-136.

d. *La tradición sigue siendo releída en situaciones nuevas y se añaden nuevos desarrollos*

Aunque se ha discutido la probabilidad de que ciertos pasajes sean añadiduras, incluso se discute si ciertas «durezas» en el texto (como por ejemplo 14,31) son o no rastros de inserciones posteriores a la gran transformación[35], parece haber un acuerdo mayoritario en que el capítulo 21, que pone un segundo punto final a la obra después del que se lee en 20,30-31, es claramente posterior al evangelio transformado, es decir, que se admite una relectura posterior a la fase de profundización mediante los discursos.

El modelo de la memoria social y las relecturas de la tradición apoyan la tesis de que ciertos pasajes son añadidos y glosas que actualizan la tradición en una determinada dirección que es fácil de adivinar cuando se las considera en el conjunto de la obra[36]. Se trataría de una actualización que parece haber estado urgida por la crisis surgida en el seno de los grupos joánicos de la que se harían eco las cartas, como se ha visto en el punto anterior. Relectura que ha dejado su huella en la introducción de ciertos pasajes que tratan de corregir aquella que habían hecho los secesionistas y que el autor de las cartas (y una parte de la comunidad) considera errónea. Es más problemático discernir los pasajes exactos donde se ha plasmado esta relectura posterior que detectar su existencia. Se han propuesto algunos pasajes como ejemplos de ella y parece que los discursos de despedida, por la connotación de Testamento de Jesús que tienen, son un lugar en el que podrían detectarse abundantemente: 14,14-15; 15,7.16; 16,23b-24.26-27, donde se subraya la dimensión ética, o aquellos otros donde aparece la dimensión del amor y la unidad intracomunitaria (13,34-35; 15,9-17; 17,11.20-26). El tema cristológico de la importancia de la muerte de Jesús aparece más bien en pasajes como 6,51c-58.66-71; 19,34.

[35] Esta relectura suele detectarse y aislarse desde las llamadas «aporías» –indicaciones que parecen estar fuera de lugar o que contradicen otras inmediatamente anteriores–, que indicarían las suturas redaccionales que dejaron las introducciones de desarrollos en el texto original. Pero no todos los autores las aceptan. Como se ha dicho más arriba, algunos autores piensan que son elementos buscados por el autor en su proyecto literario, cuyo esquema no siempre es comprendido por quien hace la exégesis actualmente. Entre otros, cf. Adriana Destro y Mauro Pesce, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002.

[36] Algunas de las inserciones propuestas serían 6,51c-58.66-71; o en los caps. 15-17, los pasajes que subrayan la dimensión de amor y unidad intracomunitarias (13,34-35; 15,9-17; 17,11.20-26), y la dimensión ética (14,14-15; 15,7.16; 16,23b-24.26-27).

Resumiendo, podemos decir que los escritos joánicos y la tradición a la que dan expresión cubren un período largo que toca las tres primeras generaciones en las que hemos dividido la historia del nacimiento del cristianismo[37]: la primera porque a ella se remontan las tradiciones propias que están en su base y son distintas a las que encontramos en los sinópticos; los inicios de la segunda generación, cuando se reúnen aquellas tradiciones en un primer relato evangélico, probablemente escrito; y el final de la segunda generación y los comienzos de la tercera, cuando aparece el evangelio con los discursos, se escriben las cartas y se añaden aún otros desarrollos fruto de las relecturas posteriores, y el capítulo 21.

4. La historia del grupo de seguidores de Jesús que relee la tradición joánica a lo largo de las dos primeras generaciones

A partir de la historia literaria que refleja las sucesivas relecturas realizadas por esos grupos, creemos que es posible llegar a la historia de la comunidad de discípulos de Jesús que se sentían identificados y depositarios de la tradición que está en la base del evangelio de Juan[38], así como a conocer algo de sus características propias. Es imprescindible contemplar los textos y sus relecturas a la luz de las notas socio-históricas características de cada generación y ponerlos en relación con lo que conocemos de otras comunidades para intentar conocer algo más el perfil de estas comunidades.

a. *La primera generación*

Esta primera generación abarca desde los discípulos de Jesús hasta la guerra del 70, que coincidió con la muerte de la mayoría de

[37] El período atribuido a cada generación no es idéntico en todos los autores aunque las variaciones son pequeñas. Una división común suele atribuir cuarenta años a cada generación: la primera iría del 30-70 coincidiendo su final con la primera guerra judía; la segunda del 70-110; la tercera del 110-150; la cuarta del 150-190. Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008. Los límites entre una y otra no son cortes limpios sino que las características de cada una se van adivinando en la anterior. Véase este tema en el capítulo I.

[38] Sobre la existencia de un grupo detrás del «nosotros» del evangelio de Juan, véase A. Timothy Lincoln, *Truth on Trial: The Lawsuit Motif in the Fourth Gospel,* Peabody, Hendrickson 2000.

aquellos que constituían los testigos directos. Sabemos que, tras la muerte de Jesús, se dieron cita en Jerusalén algunos de sus discípulos y que se les unieron otros muchos de diferentes procedencias, algunos de los cuales pudieron haber escuchado al mismo Jesús. Entre aquellos había judíos de otras partes de Judea y también había judíos llegados a la ciudad santa desde la Diáspora para pasar los últimos años de su vida y ser enterrados en ella.

Un grupo judeo-helenista de Jerusalén o sus alrededores

Las tradiciones básicas del evangelio de Juan parecen situar el origen de los grupos joánicos en Jerusalén o su entorno, y entre los judíos helenistas que se habían unido al movimiento de Jesús en la ciudad. El conocimiento de Jerusalén y de su topografía (los cinco pórticos en la piscina de Betesda que la arqueología ha sacado a la luz, Jn 5,2; la piscina de Siloé, Jn 9,7), o de las autoridades religiosas del Templo (la importancia efectiva de Anás, 18,13; la alusión al conocimiento que el otro discípulo tenía del sumo sacerdote, Jn 18,15b), o la relevancia que tienen algunas localidades del entorno, como Betania (cc. 11.12), son los indicios que hablan del origen jerosolimitano del grupo inicial. La importancia que en el cuarto evangelio tienen ciertos temas como la centralidad de la figura de Jesús que relativiza el Templo, sus ritos y sus fiestas; la importancia salvífica de la cruz que recorre el evangelio; los títulos de «Sabiduría», «Logos» o «Hijo» que se le dan en él y que también aparecen entre los helenistas de Antioquía; la importancia de Samaría y la acogida que le dan a Jesús allí (4,3-42); el protagonismo de Felipe en relación con los paganos (12,20-22); etc., son aspectos que parecen situar a este grupo entre los judeocristianos[39] helenistas, aquellos judíos procedentes de la Diáspora que se unieron al movimiento iniciado por Jesús y cuyas características conocemos por otros escritos[40] (cf. cap. IV). Por otra parte, el hecho de la coincidencia de

[39] Utilizo el término «judeocristiano» no es su sentido técnico, sino por comodidad. En este momento no se puede hablar aún de cristianismo por lo que no podía haber personas que pertenecieran a dos sistemas religiosos diferentes: el judaísmo y el cristianismo. Se suele hablar de judíos helenistas que confesaban a Jesús como el Mesías esperado.

[40] Este hecho no ha recibido la atención suficiente ni se han sacado todas sus consecuencias. Bien podría ser que hubieran sido un grupo dentro de esa categoría general puesto que esa denominación incluía grupos diversos según anteriores procedencias en la Diáspora, como lo indican los nombres de las sinagogas helenistas en Jerusalén (Sinagoga de los cirinenses, Sinagoga de los libertos... Hch 6,9).

materiales tradicionales entre Lucas y Juan[41] que se explica mejor como conexión entre fuentes orales que como dependencia literaria, también parece estar señalando una relación en el origen que sería el ambiente de los círculos de judeo-helenistas seguidores de Jesús en Jerusalén.

La salida de Jerusalén de los judíos helenistas seguidores de Jesús pudo producirse en diversos momentos, pues no todos parecen haberlo hecho en fecha tan temprana como la crisis del 36-37 cuando, según Hechos 6, tuvo lugar el linchamiento de algunos de ellos o de sus líderes (Hch 7: lapidación de Esteban). Desde ese momento hasta el 66, en que estalló la primera guerra judía, hubo varios momentos en los que la situación política y social pudo haber hecho aconsejable la salida de aquellos que eran críticos con el sistema cultual y las autoridades del Templo. Uno de estos momentos fue la llamada crisis de Calígula (con el derribo del altar imperial en Yamnia), en torno al 40-41, que complicó mucho la situación, sobre todo para grupos críticos con el Templo, y más si profetizaban su destrucción[42]; más tarde, en los albores de la guerra, también parece haber habido un movimiento de seguidores de Jesús hacia el norte y el este[43]. En todo caso, la salida del grupo joánico hubo de acaecer en un momento en el que ya se había formado el relato oral de la Pasión, cuya composición se sitúa en Jerusalén en un tiempo no muy lejano a los hechos, pues forma parte del patrimonio joánico desde sus inicios.

La importancia de Samaría

El libro de Hechos (Hch 8,1. 40; 11,19) cuenta que los helenistas tuvieron que salir de Jerusalén y Judea a causa de su postura ante el Templo y que se dirigieron hacia el norte, cruzando Samaría, dirigiéndose hacia las ciudades de la costa y llegando a Antioquía. Por su parte, la mencionada «lectura en dos niveles» propuesta por

[41] John Amédée Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John*. NTSup 7, Leiden 1963.

[42] Para un análisis detallado del momento y sus consecuencias, cf. Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios,* Sígueme, Salamanca 1997, pp. 145-187 y 189-222. Nicholas H. Tylor, «Palestinian Christianity and the Caligula Crisis, Part I Social and Historical Reconstruction», *JSNT* 61 (1996) 101-124.

[43] Recuérdese la leyenda de la huída a Pella de la que muchos autores piensan que tiene un núcleo de verdad; cf. Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1995

Martyn y aceptada ampliamente en sus líneas generales, permite intuir que también en los orígenes del grupo joánico el Templo fue motivo de conflicto. En la repetida confrontación entre Jesús y las autoridades judías en el Templo (2,11-25; cc. 7-9.10) se puede ver reflejada la experiencia de la comunidad. Y esta transparencia narrativa, como se verá más adelante, es la que también permite afirmar que el grupo o grupos que están detrás del cuarto evangelio tuvieron que salir de Jerusalén hacia el norte[44]. Así parece confirmarlo el episodio de la Samaritana que se sitúa inmediatamente después del gesto en el Templo.

Samaría[45] aparece como un lugar importante para la extensión del mensaje, la adhesión de nuevos creyentes al movimiento de Jesús y de algunos miembros al grupo joánico. Es a la Samaritana a quién Jesús se revela en primer lugar (4,26) y son los habitantes de aquella ciudad de Samaría quienes confiesan a Jesús como Salvador del mundo (4,42).

La perícopa de la Samaritana aporta algunos datos interesantes, además de apoyar la tesis del carácter mayoritariamente judeo-helenista del grupo joánico inicial[46], quienes, como sabemos por Lucas, tuvieron un papel importante en la extensión del mensaje por esta región. Este relato del paso de Jesús por Samaría puede haber sido, en su origen, un relato etiológico sobre la fundación de una comunidad joánica en Samaría o simplemente de la adhesión de algunos miembros al movimiento, hecho en el que una mujer samaritana parece haber tenido una importancia decisiva. Por lo tanto, estaría reflejando la estancia en esas tierras, al menos durante un período de tiempo, del grupo joánico. Las palabras de Jesús a los discípulos sobre «cosechar lo que otros plantaron» (4,37-38) parecen aludir a la tarea misionera del grupo joánico original en Samaría. En el episodio se habla de la conversión de algunos samaritanos que confiesan a Jesús como Salvador del mundo y le piden que se quede con ellos.

[44] Cf. Wayne A. Meeks, *In Search of Early Christians,* Yale University Press, New Haven y Londres 2002, pp. 116-123; Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos,* Sígueme, Salamanca 2002, pp. 305-306. Algunos autores, entre otros, Bultman en su comentario a Juan, defienden que los cristianos joánicos podrían haberse dirigido a Egipto.

[45] También Lucas, otro escrito que tendría detrás a los helenistas y sus tradiciones, muestra un interés grande por Samaría y sus gentes.

[46] Como se ha dicho en el capítulo III, los helenistas tuvieron un importante papel en le predicación en Samaría. Y entre ellos la figura de Felipe parece haber ocupado un papel destacado (Hch 8,4-40).

El texto acaba: «Se quedó allí dos días. Y fueron muchos más los que creyeron en él por sus palabras» (4,40). Es muy plausible que el texto aluda a la estancia del grupo joánico entre aquellas gentes.

Esa estancia en la región de Samaría parece haber aportado un rico patrimonio teológico y unos temas de reflexión que resuenan con fuerza en el cuarto evangelio: las tradiciones sobre Moisés, el profeta al estilo de Moisés que habría de venir (Dt 18)[47], sobre Jacob, así como la insistencia sobre el lugar de adoración y culto.

Los discípulos del Bautista

Si Samaría tuvo importancia en los orígenes de los grupos joánicos también parece haberlo tenido el movimiento de Juan Bautista. Las tradiciones de Juan Bautista tienen una importancia muy grande en el cuarto evangelio (1,19-51; 3,22-30) y, aunque también la tienen en los sinópticos, en el evangelio de Juan presentan unas características propias muy significativas como son el que Juan Bautista dé testimonio de la preexistencia de Jesús, un rasgo propio de la cristología joánica (Jn 1,15), el que por su testimonio algunos de sus discípulos sigan a Jesús (1,35-40) y el esfuerzo por justificar la supremacía de Jesús sobre Juan, señal de que el tema era controvertido. Dice Raymond Brown sobre esto: «Un sentido de continuidad con sus orígenes impulsaría a la comunidad joánica, en la época en que el evangelio fue escrito y, a pesar del conflicto con otros seguidores de Juan Bautista (1,20; 3,28), a pretender que su peculiar y sublime forma de entender a Jesús se hallaba en completa armonía con el testimonio dado por Juan Bautista, hasta el punto de hacer hablar a este como un cristiano joánico»[48].

El comienzo de una nueva etapa en algún lugar en Galilea o Siria

Ha sido bastante habitual situar el asentamiento del grupo joánico, una vez salido de Jerusalén y Judea, en Éfeso donde habría sido escrito el evangelio que conocemos. Algunos estudiosos señalan en este escrito ciertos datos que, en su opinión, tendrían pleno sentido en esa ciudad[49]. Sin embargo, los testimonios de la presencia de la

[47] Stanley Isser, «The Samaritans and Theirs Sects», en William Horsbury, William D. Davies y John Sturdy (eds.), *Cambridge History of Judaism vol.3 The Early Roman Period,* Cambridge University Press, Cambridge [3]2008, pp. 592-93.

[48] Raimond Brown, *La comunidad del discípulo...*, p. 31

[49] Sjef van Tilborg, *Reading John in Ephesus.* Brill, Leiden 1996. Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus: From Paul to Ignatius*, WUZNT 166, Mohr Siebeck 2004.

tradición joánica en aquella ciudad son tardíos (finales del siglo II); el primero de ellos es de Irineo (AdHae III,1.1), pero actualmente se considera poco fiable. Por otra parte, las evidencias internas apuntan, como veremos, a otros emplazamientos más cercanos al lugar de los hechos, por lo que, actualmente, cada vez son más los autores que optan por otras localizaciones más cercanas a Palestina donde poder dar razón de estos y otros aspectos de la obra joánica.

Samaría pudo ser lugar de paso, pero no parece ser el lugar definitivo donde el grupo joánico se habría asentado por un espacio de tiempo prolongado[50]. Ese lugar parece estar más al norte, como indicaría el mismo evangelio. Al final del pasaje de la estancia de Jesús en Samaría hay otro pasaje extraño que podría ser una alusión al camino recorrido por estos grupos. En Jn 4,43-45 Se dice: «Pasados los dos días, partió de allí para Galilea. Pues Jesús mismo había dado testimonio *(emartyrêsen)* de que un profeta no goza de estima en su patria. Cuando llegó a Galilea, los galileos le hicieron un buen recibimiento, porque habían visto todo lo que había hecho en Jerusalén durante la fiesta, pues también ellos habían ido a la fiesta». Este pasaje se aclara si, en lugar de referirse a Jesús, que en Juan aparece siempre como originario de Galilea (1,45; 6,42; 7,41.52), se refiere al grupo joánico cuyo lugar de procedencia era Jerusalén o Judea (o temporalmente Samaría); esta actitud de sospecha no podía sorprenderles porque Jesús ya lo había testimoniado con su vida, él había sido el primero en sufrir el rechazo por parte de sus correligionarios. La segunda parte del pasaje toma más sentido porque Galilea se convierte en la tierra que les acoge y en la que encuentran quizá una mayor sintonía con sus posiciones respecto al culto y al Templo.

En Galilea existían algunas grandes ciudades donde, con probabilidad, se hablaba griego[51] y donde los seguidores judeo-helenistas de Jesús, que utilizaban esta lengua y estaban acostumbrados al mundo urbano, podían sentirse más cómodos. Los estudiosos del

[50] Es posible que se fundara un grupo en Samaría y que quedara allí compartiendo la tradición joánica con otros grupos que siguieron hacia el norte. Da la sensación de que son varios grupos los que comparten la misma tradición. Es un fenómeno que nos es conocido en el caso de la tradición paulina. Esto se ve muy claramente en las cartas.

[51] En esta dirección apuntan Jouette M. Bassler, «The Galileans: A Neglet Factor in Johannine Community Research», *CBQ* 43 (1981) 243-57; Wayne A. Meeks, «AM I a Jew? Johannine Christianity and Judaism», en Jacob Neussner (ed.), *Christianity, Judaism and other Graeco-Roman Cults,* I, Leiden, Brill 1975, pp. 163-86; íd., «Breaking Away», en *In Search of Early Christians*, Yale University Press, New Haven y Londres 2002, pp. 116-123.

cuarto evangelio han optado por varias localizaciones que puedan dar razón de algunas características reflejadas en la obra como son el hecho de que el evangelio esté escrito en griego, que en él no hay apenas metáforas del mundo rural y que, sin embargo, su imaginario, las tradiciones empleadas y su forma de aplicarlas, sus problemas y sus controversias sí pertenecen al mundo judío. Su mundo simbólico está dominado por *hoi oiudaioi*[52], aunque estos son parte de una interacción más amplia con galileos y samaritanos, y es probable que todos estos colectivos tengan un cierto matiz simbólico. Todos estos aspectos ya no se detectan en las cartas.

Varias ciudades podrían haber acogido a los grupos joánicos. En la baja Galilea, cerca de Nazaret y Caná, estaba Séforis, que las excavaciones están poniendo de manifiesto como una gran ciudad helenizada pero también con mucha población que seguía la vida religiosa judía y sus prescripciones[53]. Al norte de Galilea, la arqueología está dejando al descubierto la importancia que también tuvo la ciudad de Cesarea de Filipo, fronteriza con Siria[54]. Fuera ya de Palestina, algunos autores han propuesto como posible lugar de estancia de estos grupos alguna ciudad de la Batanea o Gaulanítide, en los dominios de Filipo y luego de Agripa II[55]. Esta zona estaba bajo la in-

[52] Este es un término difícil de traducir. A veces es una denominación geográfica y se podría traducir por habitantes de Judea, en contraposición a los de Galilea o Samaría; pero otras veces parece tener un significado más simbólico, o indicar a un grupo caracterizado por unas prácticas y unas creencias. En el evangelio de Juan casi siempre tiene un matiz peyorativo. Cf. Wayne A. Meeks, *In Search of Early Christians,* Yale University Press, New Haven y Londres 2002, pp. 117-123. íd., «Am I a Jew?: Johannine Christianity and Judaism», en Jacob Neussner (ed.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Brill, Leiden 1975, pp. 164-185.

[53] Jonathan L. Reed, *El Jesús de Galilea. Aportación desde la arqueología,* Sígueme, Salamanca 2006, expone tres aspectos que hacen suponer que sus habitantes practicaban el judaísmo: ausencia de huesos de cerdo, baños rituales y segundo enterramiento. Pero a la arqueología ha puesto de manifiesto huellas de la influencia helenística en la vida ciudadana. Se ha descubierto un teatro y una sinagoga.

[54] Había otras dos ciudades que sin embargo tienen pocas probabilidades de haber sido el lugar donde recalaron los grupos joánicos. En el siglo I Cesarea Marítima fue una ciudad relevante que tuvo una gran importancia para el cristianismo en sus orígenes. Allí sitúa el libro de Hechos a Felipe, un helenista (Hch 8,40); allí llegó y de allí salió Pablo en algunos de sus viajes (Hch 18,22; 21,8-10.15), y allí estuvo preso (23,22-27,1). En la Decápolis, pero dentro del espacio geográfico de Palestina –en el extremo oriental de la Llanura de Esdrelón entre Samaría y Galilea– estaba la antigua Bet-Sheam.

[55] Klaus Wengst*, Interpretación del evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1989. Este autor, sin embargo, sitúa los grupos joánicos en un ambiente rural aislado, algo de lo que no hay signos evidentes en los escritos.

fluencia misionera de Galilea, había una población judía considerable y las características mencionadas tendrían cabida.

La ventaja de la localización en Galilea de esta primera etapa de los grupos joánicos es que explicaría la adquisición de la tradición de dichos que subyace en los discursos, así como la reflexión sobre la Sabiduría que está detrás del Prólogo, y la adquisición de las tradiciones locales relacionadas con los parientes del Señor. Aunque, como se ha dicho en el capítulo III, la influencia misionera de grupos cristianos galileos –grupos de Q y los hermanos del Señor (1 Cor 9)– en la zona Siria cercana a Galilea también habría hecho posible el conocimiento de estas tradiciones si el grupo joánico se hubiera asentado en alguna ciudad de Batanea o Gaulanítide. Algunos autores hablan de la posibilidad de que el grupo se estableciera en alguna ciudad de la zona de influencia de Antioquía de Siria, incluso en la misma ciudad, lo que podría explicar su relación con la tradición petrina; pero esa zona pudo ser otra de las estaciones, algo posterior, en su recorrido.

Una vez asentados en alguna de estas ciudades y reiniciada su vida cotidiana, estos grupos, que se habían llevado consigo su fe en Jesús y sus tradiciones, siguieron haciendo memoria de las mismas y utilizándolas en la liturgia pero ahora desde una situación vital nueva, enriquecida por algunos elementos de la teología y tradiciones samaritanas que les había dejado su paso por Samaría. Sin duda su nuevo lugar de residencia les dio la posibilidad de conocer otros grupos galileos que también confesaban a Jesús como Mesías y sus tradiciones propias y locales. Como se ha dicho, podría haber sido entonces y allí donde adquirieron las tradiciones de dichos y milagros, la reflexión sapiencial o las tradiciones de la familia de Jesús que se dejan ver en la obra joánica y que se explicarían muy bien si, en su nuevo lugar de residencia, por ejemplo Séforis, hubieran conocido grupos de creyentes que conservaban otras tradiciones e, incluso, podrían haber conocido a parientes del Señor.

La vida de estos grupos, en estos primeros momentos, no se diferenciaba mucho del resto de judíos, a no ser por su convicción de que Jesús era el Mesías esperado. Con seguridad participaban en alguna de las sinagogas locales, donde formarían un grupo específico caracterizado por la fe en Jesús, la práctica de los valores aprendidos de él e, inevitablemente, por leer las Escrituras desde esa fe como principio y lugar hermenéutico. Es muy lógico que, además de aquellas reuniones propias del culto sinagogal común, mantuvieran

otras exclusivas del grupo donde poder hacer memoria de sus tradiciones y proclamar su fe en Jesús Mesías. Sociológicamente podían ser entendidos como una secta como había otras dentro del judaísmo. Una secta que se caracterizaba por entender las Escrituras, la Ley y el Templo de una forma propia y por tener una esperanza escatológica centrada en Jesús Mesías.

Este hacer memoria en un contexto ritual, como se ha dicho en el capítulo V acerca de la segunda generación, fue creando, sin duda, una conciencia de identidad diferenciada cada vez más y que posibilitaba una experiencia religiosa profunda que, ayudada por las circunstancias socio-históricas externas con las que se encontraron y a las que tuvieron de hacer frente, dio lugar a una profundización teológica sin precedentes a lo largo de la segunda generación.

b. *La segunda generación*

El período que va del 70-110[56] cubre todas las fases decisivas en las relecturas que los grupos joánicos hicieron de su tradición y también las de su plasmación por escrito hasta acabar en la obra tal y como la tenemos actualmente, incluidas las cartas. Se trata de un período que comprende la llamada segunda generación, aunque la situación cambia mucho de los años iniciales a los finales del período, cuando comienzan a hacer su aparición las características, las preocupaciones y los problemas propios de la siguiente generación, la tercera.

En los inicios de la segunda generación: un escrito para plasmar la memoria y dar identidad grupal

Como ya se ha dicho en el capítulo V, en la década de los 70 se dieron cita dos acontecimientos que fueron decisivos para la formación de los evangelios. Uno fue que habían pasado ya unos cuarenta años desde los acontecimientos de Jesús de Nazaret. Los estudiosos como Jan Assmann piensan que 40 años es el tiempo en el que la memoria comunicativa –aquella transmitida por los contemporáneos a los acontecimientos– tarda en entrar en crisis y en plantearse

[56] Esta división es la que presenta White en su libro, aunque hay una variación de años –sobre todo en la fecha de término– dependiendo de los autores. Hay quien prefiere considerar el período desde el 70 (primera guerra judía) al 132 (segunda guerra judía).

las formas de modificar su trasmisión. En ese proceso la transmisión escrita va ganando terreno rápidamente, aunque permanece todavía la trasmisión oral. El otro acontecimiento determinante fue la primera guerra judía que supuso una profunda crisis que obligó a elaborar la situación en la que había quedado el judaísmo después de perder su símbolo más relevante, el Templo, en torno al cual había estado mayoritariamente centrado, especialmente el de Judea pero también el de amplios sectores de Galilea. A esta pérdida simbólica se añadió el gran trauma de una guerra que tuvo mucho de guerra civil. El resultado fue una grave crisis de identidad que llevó a preguntarse qué suponía ser judío, cuáles eran las características identitarias que lo definían y cuál era la forma de afrontar el futuro. Es lógico que la memoria social, los recuerdos y símbolos colectivos en los que se basa la identidad de un grupo fueran objeto de recuerdo y de relectura desde esa nueva situación. El problema fue que no todos los grupos lo hicieron desde el mismo lugar.

Mientras los grupos descendientes de los fariseos, que se iban haciendo con el control religioso, afrontaban y superaban la crisis poniendo la Ley como centro y principio hermenéutico de sus tradiciones, los seguidores de Jesús hicieron lo propio con la persona y vida de Jesús, aunque en diferentes formas y grados de exclusividad según grupos y según su mayor o menor helenización. El desarrollo cristológico fue, por tanto, un aspecto fundamental que marcó el final de la primera y toda la segunda generación. En estrecha relación con la cristología, la cuestión de la identidad fue otro tema fundamental que manifestó una importancia creciente y que generó muchas tensiones entre los seguidores de Jesús y otros grupos del judaísmo, sobre todo con aquellos que pretendían eliminar el pluralismo anterior a la guerra del 70 para llegar a constituirse como la autoridad oficial y normativa que definiera lo que era el judaísmo y decidiera quién era judío.

Marcos, al poner por escrito sus tradiciones en forma de relato biográfico, parece haber sido es el primer fruto de ese paso «obligado» de la memoria comunicativa a la memoria social, que da identidad propia a un grupo. Pero probablemente también Juan conoció esta fase en época temprana, unos años después de Marcos y, quizá influido por el conocimiento de su existencia, pero ciertamente antes que Mateo y Lucas. Probablemente en torno a los años 80. Nos estamos refiriendo a la primera edición del evangelio de Juan, que ciertamente es discutida pero que muchos autores defienden y las circunstancias históricas y literarias hacen plausible.

Este relato habría surgido de la necesidad de poner por escrito y dar un marco más fijo y ordenado a las tradiciones orales que componían la memoria del grupo. Por una parte, porque el tiempo pasado desde los comienzos del grupo lo hacía necesario, pero también porque con ello el grupo reafirmaba su fe y su identidad frente a las objeciones que sin duda les hacían sus correligionarios que asistían con ellos a la sinagoga pero no creían en Jesús. Poner por escrito su memoria daba autoridad a su confesión y a la interpretación de las Escrituras (y de las esperanzas de Israel) que ellos hacían desde Jesús y a la que hacían de Jesús desde las Escrituras. Jesús era puesto como el centro del judaísmo, desde el que se podía configurar una nueva forma de ser judío y vivir el judaísmo.

Al elegir figuras decisivas de la tradición judía (Moisés, Jacob...) y aplicarlas a Jesús, el grupo joánico se apropiaba del pasado de forma particular, lo reivindicaba como propio, se vinculaba a unos personajes y actitudes en lugar de a otros, y construía así una identidad grupal que lo alejaba de las expectativas más comunes y le creaba conflictos graves en un momento en que se estaba construyendo la nueva identidad judía. Era lógico que se diera un conflicto con otros judíos que acudían a la sinagoga.

¿Expulsión de la Sinagoga o problemas de definición de la identidad?

El ámbito sinagogal y su conflictividad está muy presente en el evangelio de Juan donde aparece varias veces la amenaza de ser expulsados y perseguidos por confesar a Jesús (7,13; 9,22; 12,42; 16,2). Poner por escrito el resultado de la labor anamnética del grupo daba autoridad a su interpretación de quién era Jesús dentro del judaísmo y posibilitaba la argumentación y la confrontación con otras posiciones dentro de la sinagoga[57]. Es evidente el tono polémico que recorre el evangelio y que se refleja en las discusiones entre Jesús y «los judíos», en las alusiones al deseo y la intención de eliminarle (7,19-20. 30.44; 8,59; 10,31.39), en las amenazas de expulsión a aquellos que sigan a Jesús (9,22; 12,42;), y en los pronósticos de persecución (16,2). Todo ello deja ver que los grupos joánicos vivieron una situación muy tensa dentro de las sinagogas, una situación que sin duda fue ya una realidad probablemente creciente, en los años posteriores al año 70.

[57] Tom Thatcher, «Why John Wrote a Gospel: Memory and History in an Early Christian Community», en Alan Kirk y Tom Thatcher (eds.), *Memory, Tradition and Text*, Society Biblical Literature, Atlanta 2006, pp. 79-97.

Desde Martyn es habitual hablar de la expulsión de la Sinagoga como un hecho que marcó profundamente la vida de las comunidades joánicas y dejó huellas en el texto del evangelio (Jn 7,13; 9,22.33-34; 16,1-4). Este autor propuso que esa expulsión había sido fruto de un decreto, la duodécima bendición, llamada «de los herejes» *(birkat-ha-minim)*, que se había introducido en la oración sinagogal de las «Dieciocho bendiciones». Sin embargo, esta posición encuentra cada vez más opositores y más objeciones pues los herejes *(minim)* parecen referirse a un conglomerado de grupos y se duda de que fuera un decreto con eficacia legal. La introducción del término *notzrim* (en alusión específica a los judíos seguidores de Jesús) parece ser muy posterior (en torno al 125 d.C). La bendición, más bien, parece haber sido un recurso para disuadir a los grupos que no comulgaban con la corriente que se iba haciendo mayoritaria de acudir al culto y empujarles, para no automaldecirse, a autoexcluirse del mismo y de la comunidad sinagogal[58].

Creo que este enfrentamiento se explicaría mejor entendiendo los datos en el contexto de un problema clave de finales de la primera y comienzos de la segunda generación como fue la definición de la identidad judía, más que entenderlos referidos a una hipotética expulsión de la Sinagoga por una autoridad central que, en realidad, aún estaba haciéndose. Hoy se sabe que la salida de las sinagogas fue progresiva y que no se produjo en todos los sitios a la vez.

Uno de los grandes problemas que caracterizaron la fase posterior a la guerra del 70 fue la definición de la identidad judía. Los sucesores de los fariseos que, junto con otros grupos llegarían a formar el rabinismo y a constituirse en autoridad central y normativa del judaísmo, adquirieron la capacidad de definir quién era judío. Esta situación, junto a la progresiva profundización cristológica, hizo que el problema de la identidad y su definición fuera un problema central en la segunda generación cristiana que hubo de establecer la suya frente a otros judíos y frente a los gentiles. Ese tema es evidente en el evangelio de Juan y ha dejado huellas profundas en controversias y desarrollos escriturísticos de la figura de Jesús.

[58] Steven T. Katz, «Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.A Reconsideration», *JBL* 103/1 (1984) 43-76. Judith Lieu, «The Parting of the Ways, Theologucal Construct or Historical Reality», en Judith Lieu, *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity,* T&T Clark, Edimburgo 2002, pp. 11-29. Más afín a la tesis de Martyn, Joel Marcus, «Birkat ha-Minim Revisted», *New Testament Studies* 55 (2009) 523-551.

Este problema de la identidad y la lucha por su definición explican la abundancia con la que aparece el término «los judíos» y la alusión a figuras clave en la historia del pueblo de Israel. El término «los judíos» que aparece tantas veces en el evangelio de Juan, más que una connotación antijudía o antisemita[59], es una designación que alude, en forma irónica y polémica, a la identidad religiosa de los oponentes que «son presentados como quienes inician y arbitran la cuestión de la identidad judía»[60]. Cuando el texto de Juan habla de «los judíos», la denominación no es tanto un apelativo étnico cuanto una identidad religiosa[61] que, en aquellos momentos, conllevaba también una dimensión política muy importante. Este debate parece haberse dado con intensidad en las sinagogas donde estaban y se movían los grupos joánicos. El apelativo *Ioudaîoi* parece haberse utilizado, también en Galilea y en las zonas aledañas de Siria que estaban bajo su influencia, para referirse a aquellos que en el norte o en algunas ciudades fuera de Palestina mantenían una relación estrecha con Jerusalén y su Templo como un factor importante para definir su identidad separada[62].

A lo largo de lo que suele indicarse como evangelio básico puede adivinarse la elección identitaria hecha por el grupo o grupos joánicos en su particular apropiación del pasado de Israel. Se toman las tradiciones sobre Moisés, sobre Jacob, sobre Abraham, pero nunca aparece David. Son las tradiciones de los Patriarcas, del Éxodo o incluso de la creación las que aparecen elegidas para iluminar su hacer memoria de Jesús de Nazaret, pero en una clave que los subordina a

[59] La acusación de antisemitismo al evangelio de Juan es claramente anacrónica. Jesús y sus discípulos eran judíos, como lo eran muchos de los componentes de los grupos joánicos.

[60] Martinus C. de Boer, «The Depiction of «the Jews» in John's Gospel: Matter of Behavior and Identity», pp. 260-80, en Reimund Bieringer, Didier Pollefeyt et ál. (eds.), *Anti-Judaism in the fourth Gospel,* Papers of Leuven Colloquium 2000, (JCHS 1) Royal Van Gocum, Neetherland 2001. Coincido con este autor en el diagnóstico. La autora de este trabajo ha vivido en una zona de España, como es el País Vasco, y en un momento histórico donde las cuestiones identitarias se han vivido a flor de piel. Han sido habituales las acusaciones de no ser vasco y los apelativos de «españolistas» o el de «vasquitos» para, respectivamente, insultar a quienes no vivían la identidad vasca al modo nacionalista o a para referirse irónicamente a quienes si lo hacían.

[61] Sean Freyne, «The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem», *NTS* 47 (2001) 289-311. Este autor afirma, apoyándose en Shaye J. D. Cohen y John Ashton que ya en el 100 a.C. el término *Ioudaios* había pasado del significado puramente geográfico al significado cultural designando al que se adhería a la forma de vida judía. Su contexto era el intento expansionista restauracionista de los Asmoneos y su política en Galilea.

[62] Sean Freyne, «The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem»..., p. 300.

él y su mensaje. Frente a la recuperación del pasado en la clave restauracionista habitual por aquel entonces en Palestina –incluida Galilea–, que había utilizado Jerusalén y el Templo como un símbolo de esas esperanzas, y frente a la política que llevaba aneja[63], los grupos joánicos proponen otra lectura del pasado y de las esperanzas escatológicas desde Jesús. Si aquella lectura del pasado había usado al profeta Ezequiel y su teología restauradora del Templo y el sacerdocio, el evangelio de Juan nunca toma los capítulos donde se desarrollan esas ideas y la lectura que hace de este profeta está centrada en Jesús que supera el Templo.

El grupo joánico releyó el pasado de Israel desde Jesús y reivindicó está memoria como la correcta. Al apropiarse del pasado de una forma concreta y en confrontación con la de otros grupos judíos, los grupos joánicos fueron definiendo su identidad de una forma más decidida que, a su vez, los fue separando cada vez más de sus correligionarios judíos. Por las huellas que han quedado en el evangelio se ve que la confrontación fue muy fuerte y dejó heridas profundas, pero, a la vez, posibilitó el desarrollo muy profundo de una identidad propia muy diferenciada que tenía en la cristología su elemento clave.

¿Casas o sinagoga?

El ámbito sinagogal parece haber sido de gran importancia para los grupos joánicos, tanto a comienzos de la segunda generación como en el período posterior que acabó con la redacción del evangelio final. Hay base para decir que los grupos joánicos compartieron vida y culto sinagogal con otros grupos judíos durante mucho tiempo.

Aunque es seguro que tenían sus reuniones especiales como seguidores de Jesús, no parece que las celebraran en las casas. El evangelio de Juan, al contrario que los sinópticos, no parece tener la casa como centro de reunión de la comunidad lo que no quiere decir que no se reunieran por separado para celebrar o proclamar sus tradiciones, sino que podrían haberlo hecho en otros lugares. Algunos datos, además de los terminológicos, parecen confirmar esta tesis.

Siempre que aparece una comida en el evangelio de Juan nunca se menciona que sea una casa. Esta terminología está significativa-

[63] Sean Freyne, «The Geography of Restoration: Galilee-Jerusalem»..., p. 295.

mente ausente[64]. Jesús aparece raramente en una casa o incluso en los interiores. Ni en las bodas de Caná, ni en la última cena se dice que el lugar sea una casa, aunque las Biblias lo traduzcan así. No sería extraño que, en este momento de su historia, los grupos joánicos hubieran empleado locales sinagogales adyacentes a la sala del culto que, como demuestran las excavaciones arqueológicas, no eran raros y podían ser empleados para diferentes actividades. En algunas sinagogas parecen haber existido locales destinados a comidas grupales[65]. Estos datos pueden estar señalando que los grupos joánicos acudían a la sinagoga y se reunían en sus locales.

Esta circunstancia puede tener que ver con la estructura relacional comunitaria que parecen haber adoptado estos grupos y que probablemente no fue la de la casa-familia sino otra más horizontal. De hecho, la única casa que aparece en Juan es la de Betania y, en ella, sus miembros son hermanos (Jn 11), lo cual apoyaría la idea de una comunidad con un tipo de relaciones no marcadas por las estructuras domésticas patriarcales, sino por otro tipo de relaciones más horizontales (como podían ser la de los hermanos o los amigos) caracterizadas por su mutua unión en Jesús.

Finales de la segunda generación y paso a la tercera (90-110)

A finales del siglo I, con el fin de la segunda generación y el paso a la tercera surgió una situación con nuevos problemas. La primera guerra judía empezaba a quedar lejos y también la crisis que aquella había provocado; la espiritualización del Templo y la reinterpretación de la escatología habían ayudado a resolverla. La diferenciación respecto al judaísmo y su separación de él fueron cada vez mayores. Los seguidores de Jesús, llamados ya cristianos en algunos lugares,

[64] La terminología que designa la casa es casi inexistente en el evangelio de Juan. La realidad física de la casa *(oîkós)* aparece solo 4 veces (2,16.17 [es una cita del Sal 119,10]; 7,53; 11,20) mientras el término que suele designar el elemento humano dentro de ella *(oíkía)* aparece solo en 5 ocasiones (4,53; 8,35;11,31;12,3;14,2). Ese elemento de referencia personal y de pertenencia, por otra parte, parece estar recogido por el término *tá ídia* que aparece 15 veces, muchas más que en los sinópticos. La pobreza del vocabulario doméstico –a excepción del término «Padre» aplicado a Dios– y las escasas ocasiones en que aparece una casa en el relato joánico apoyan otro tipo de escenario comunitario para las reuniones. La autora está realizando un estudio sobre el tema. Véase también Judith Lieu, «Temple and Synagogue in John», *NTS* 45 (1999) 51-69.

[65] Stephen K. Catto, *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research*, T&T Clark Continuum, Londres y Nueva York 2007, pp. 143-151.

iban siendo cada vez más conocidos y tenían más éxito entre los gentiles, pero con ello comenzaron las dificultades de relación con el mundo gentil. Los seguidores de Jesús debían encontrar un punto de equilibrio entre la adaptación y la resistencia a la cosmovisión y a la política del mundo gentil. Es lógico que esta situación agudizara el problema de la identidad e hiciera necesario hacer de nuevo memoria. Comenzaron a proliferar las reflexiones teológicas y cristológicas muy diversas que iban a dar lugar, en la siguiente generación, a una gran variedad regional de «cristianismos», mientras apuntaba también el problema consiguiente de discernir qué desarrollos se ajustaban mejor a la inspiración original. Con la muerte de muchos de los discípulos de los primeros testigos apareció un problema de autoridad y comenzó la discusión sobre su fundamento (carisma contra institución). Apuntaba ya el problema de la institucionalización.

Este breve panorama de la situación a finales del siglo I nos ayudará a entender el evangelio de Juan en su momento decisivo, tal como, en líneas generales, ha llegado a nosotros. Los grupos joánicos siguieron rememorando el acontecimiento de Jesús en sus celebraciones en las que el Espíritu parece haber sido un elemento esencial. Esta experiencia del Espíritu fue la que posibilitó la profundización e innovación cristológica sin precedentes. La misma comunidad expresa ese convencimiento como una promesa de Jesús «el Espíritu de la Verdad os guiará a la verdad completa» (16,13).

La cristología como característica central del evangelio

Si la comunidad comenzó confesando a Jesús como el cumplimiento de las promesas y aquel que había superado el sistema cultual judío, dio un paso posterior cuando, a partir de la reflexión sapiencial sobre la Sabiduría y la tradición de dichos, comenzó una reflexión sobre la verdadera identidad de Jesús, convencida de seguir siendo guiada en ella por el Espíritu[66]. La concentración cristológica que se aprecia en los discursos y en el prólogo señala la dirección de esta profundización. El prólogo presenta a Jesús mediante la figura del *logos* pero está construida sobre la reflexión judía de la Sa-

[66] Es probable que, como se ha dicho en el capítulo III, las experiencias extáticas jugaran un papel importante en esa reflexión que aparece como fruto de una experiencia de la presencia del Espíritu. Algo de ello es lo que quizá quiera apuntarse con el uso del verbo «ver» *(horaô)* que aparece tanto en Juan.

biduría (Sab 7,15-8,8) que se había desarrollado enormemente para entonces.

A lo largo de todo el evangelio la presentación que se hace de Jesús va adquiriendo matices cada vez más profundos, siempre con imágenes que las Escrituras atribuían a Yahvé en su relación con el pueblo de Israel: se le presenta como la Palabra-Sabiduría que ayuda a Dios a crear el mundo (1,1-8); como el novio que da el vino (2,1-11), es presentado a la novia o se encuentra con ella en el Jardín (20,1.11-18) –alusiones todas ellas al Cantar de los Cantares que por entonces parece haber sido interpretado en sentido alegórico desde las relaciones Dios-pueblo–, es presentado como la Gloria de Yahvé, en otras palabras, como la presencia visible (en su persona y en sus actos) del Dios invisible; es el Enviado, aquel que sabe todo de quien le ha enviado, que tiene sus mismos poderes y ha de recibir sus mismos honores; pero aún más, para subrayar de forma más estrecha la presencia de Dios en Jesús, se dice de él que es el Hijo –el padre trasmitía al hijo lo esencial de su ser y de esa forma estaba presente en él y se hacía presente en él–. Se llega a presentar a Jesús como el Yo soy, el nombre de Yahvé por excelencia (8,28. 58). Esta declaración hace que algunos judíos crean en él (8,30), pero cuando sigue la explicitación de cómo esta confesión supone leer la historia del pueblo de Israel desde Jesús, se pone de manifiesto que algunos de ellos son incapaces de dar el paso, respondiendo con un intento de lapidación a la revelación de que Jesús es el «Yo soy» (7,58-59). Es muy probable que este episodio esté dejando traslucir un aspecto de la historia de la comunidad joánica respecto a otros grupos de seguidores de Jesús (quizá otros grupos judeocristianos hebreos o de tendencias más judaizantes) que no aceptaban la profundización cristológica que estaba haciendo esta comunidad y que acabó en un duro enfrentamiento.

Es evidente que la comunidad joánica estaba haciendo una relectura de las tradiciones comunes en una dirección cada vez más audaz al reflexionar sobre la relación Dios-Jesús. La práctica anamnética comunitaria, la búsqueda en las Escrituras, la influencia de reflexiones teológicas adquiridas en su recorrido por Samaría y Galilea, las experiencias pneumáticas en el culto, todo ello hizo que estos grupos llevaran a cabo una profundización cristológica sin precedentes que les dio una identidad muy característica, pero explica también las dificultades que tuvieron con otros grupos del Judaísmo. Los conflictos ayudaron a subrayar la identidad propia, mediante una apropiación de las tradiciones judías comunes que apli-

caron a Jesús construyendo una cristología muy desarrollada, pero la adquisición de esta identidad conllevó mayores conflictos hasta acabar con su salida del ámbito de la sinagoga y el establecimiento de un sistema religioso diferente como apuntan Destro y Pesce en su obra sobre el surgimiento del cristianismo joánico[67].

¿Una escuela que busca en las Escrituras?

Como se ha dicho en el capítulo V, la trasmisión de la memoria social de un grupo supone por su parte el control informal de esta, puesto que se siente su depositaria y se preocupa por mantener su identidad; pero también parece necesitarse el control formal de algunas personas especialmente autorizadas que imprimen ciertos rasgos en las tradiciones y las fijan. Este control caracterizó a la tradición rabínica y se puede ver también en la trasmisión de la tradición de Jesús. Como se ha mencionado más arriba, se habla de la escuela joánica como un grupo, dentro de la comunidad, que releyó y desarrolló las tradiciones propias a la luz de las Escrituras, ejerciendo un control sobre el proceso de fijación de la tradición oral. Habría sido en su seno, pero desde la vida de la comunidad que hacía memoria en sus celebraciones, donde se realizó un gran trabajo hermenéutico.

A juzgar por los desarrollos derásicos presentes en el evangelio, se trataba de un grupo dedicado a releer las escrituras y a pensarlas desde Jesús, y a Jesús desde ellas. Su actuación parece haber sido constante desde el comienzo, pero en esta etapa de finales de siglo sin duda fue crucial debido a que se estaba haciendo una profundización de ciertas tradiciones en la dirección cristológica señalada. Este grupo releyó, interpretó y presentó la persona y la vida de Jesús en el horizonte de las tradiciones judías más importantes y conocidas para quienes asistían a la sinagoga. Esta relectura la hicieron siguiendo los modos exegéticos del momento y algunos de los desarrollos escriturísticos en torno a la persona de Jesús parecen estar realizados en diálogo y controversia con los desarrollos derásicos de la Escritura que muy probablemente eran habituales en aquel momento[68]. Son de destacar aquellos desarrollos que tienen que ver con

[67] Adriana Destro y Mauro Pesce, *Así nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del evangelio de Juan.* Sal Terrae, Santander 2002.

[68] El problema de utilizar las tradiciones targúmicas es siempre la datación pues, al ser obras posteriores que recogen tradiciones antiguas no se puede saber con exactitud la datación de estas.

la comparación de Jesús con las figuras de Jacob o Moisés (la escala de Jacob y la mediación entre cielo y tierra (1,59), el pozo de Jacob y el don del agua viva (4,11-12), la serpiente que Moisés elevó en un madero para salvar a los moribundos (3,14) o el maná de Moisés (6,32-33)), o aquellos que lo ven a la luz del Cantar de los Cantares[69]. En todos ellos Jesús toma el lugar de la figura central y la supera: Jacob, Moisés... En el caso del Cantar, Jesús es presentado en el papel del amado con el que aparecía Yahvé. En esa misma línea de aplicar a Jesús motivos que se decían de Yahvé está la reflexión que se hizo de su persona desde la figura de la Sabiduría, que iba siendo común entre los rabinos. Si de aquella comenzaba a decirse que era preexistente lo mismo se dijo de Jesús. De la misma forma hay que destacar la labor derásica realizada en los capítulos dedicados a las fiestas a quienes la persona de Jesús sustituye (Fiesta de las Tiendas en Jn 7-8; Pascua en Jn 6; 19).

El mismo evangelio nos permite intuir que este grupo tuvo, en el ejercicio de su labor, confrontaciones con maestros de la Sinagoga (3,1-11; 5,39-40.46-47). ¡No podía ser de otra forma, dada la interpretación que hacían! Es significativo el pasaje de Nicodemo (Jn 3,1-11), al que se llama maestro de la Ley, y que parece representar a este grupo o a parte de él en contraste con la comunidad joánica, a juzgar por el plural: «Tu eres maestro en Israel y no lo sabes? Te aseguro que nosotros hablamos de lo que conocemos y testificamos lo que hemos visto, pero vosotros no aceptáis nuestro testimonio» (3,10-11).

La hipótesis de la existencia de esta escuela puede adquirir diferentes matices. R. Alan Culppeper en su tesis doctoral mantuvo que la comunidad joánica era una escuela que compartió las características de las escuelas grecohelenísticas[70] y rabínicas[71]. Sin embargo, la

[69] Jerome H. Neyrey, «Jacob Traditions and the Interpretation of John 4,10-26», *CBQ* 41 (1979) 427-29; Wayne A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarism», *JBL* 91:1 (1972) 44-72. Carmen Bernabé, «Trasfondo derásico de Jn 20», *Estudios Bíblicos* XLIX (1991) 209-228.

[70] Es conocida la obra de Robert A. Culpepper, *Johannine School* (SBL DS 26), Scholar Press, Missoula MT 1975, pp. 258-60, 270-79 y 287-89. De forma más matizada, Jean Zumstein, «Crise du Savoir et conflit des interprétations selon Jn 9: un exemple du travaille de l'école Johannique», en David. H. Warren, Graham Brook y David Pao (eds.) *Early Christian Voices in Texts, Traditions and Symbols.* Brill, Leiden 2003, pp. 167-178.

[71] Tras la guerra del 70, los sucesores de los fariseos crearon una Academia, una escuela que estaba llamada a establecer el judaísmo normativo mediante el establecimiento de la Torá como centro de la vida y sustituto del culto. La labor interpretativa se convirtió en algo esencial. El movimiento rabínico, sus escuelas y su labor llega-

existencia de una comunidad donde se hiciera memoria, se diera testimonio (Jn 15,27) y se fuera guiado por el Paráclito a la verdad completa, no elimina la existencia de un grupo más especializado y dedicado a la interpretación desde las Escrituras judías de las tradiciones propias y al control formal de la trasmisión de la tradición. Es en la comunidad, en su vida cultual, donde se hace verdad la memoria a la luz de la experiencia del espíritu, pero, como dice Raymond Brown, el «nosotros» que menciona el presbítero de 1 Jn no siempre designa a toda la comunidad sino que apunta a un grupo más restringido (1 Jn 1,1-5) que serían quienes habían estado más cerca de la figura en quien se fundaba la tradición o de aquellos que habían estado en los comienzos, es decir los discípulos de los primeros testigos. Esta idea estaría apoyada en el uso del término presbíteros que se ve en Papías e Ireneo (aquella generación de «maestros» que siguieron a los testigos oculares y que habían oído a los que, a su vez, habían oído y visto a Jesús)[72] y daría razón de los problemas apuntados en 3 Jn.

Las mujeres en los grupos joánicos

Hay un aspecto que, relacionado con lo anterior, merece la pena ser destacado aunque no puede ser estudiado en profundidad. El papel que las mujeres tienen en el evangelio de Juan es algo aceptado, aunque haya discrepancias en torno a la calificación de esa presencia. Aparecen con papeles importantes en el relato: María de Nazaret es la que introduce a Jesús en el comienzo de la manifestación de su gloria (Jn 2); la Samaritana es la primera persona a la que Jesús se revela, la que misiona y lleva a los primeros creyentes samaritanos a Jesús (Jn 4); Marta es la que hace la confesión cristológica que en lo sinópticos hace Pedro (Jn 11); María de Betania, de quien Jesús aprende el valor y las posibilidades contraculturales de un signo que luego él repetirá (Jn 13), es la que le unge como novio mesiánico (Jn 12); María Magdalena es aquella a quien Jesús resucitado se aparece en primer lugar, revela su nueva situación, y le da la misión de que vaya a anunciarlo.

Es interesante observar que también muchas de las tradiciones bíblicas desde las que Jesús es presentado son tradiciones en las que

ron a caracterizar el judaísmo de los siglos siguientes. Este movimiento comenzó en Yavneh (Judea) pero fue moviéndose hacia el norte, hacia Galilea hasta establecer allí sus centros más famosos en el siglo II (Séforis, Tiberias).

[72] Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado...*, pp. 96-97.

aparecen mujeres; a veces no lo hacen en el texto bíblico del Antiguo Testamento pero si en las traducciones targúmicas o en los desarrollos derásicos[73]. Este hecho, junto con otras características relacionales que saldrán más adelante, apunta a que las mujeres eran una parte importante de los receptores y que en estos grupos las mujeres tenían un papel importante. Habría que preguntarse si no tendrían ellas algún papel en esta búsqueda derásica.

Es de notar también que parece haber una relación positiva entre el papel comunitario dado a las mujeres, la importancia concedida al Espíritu y la estructuración comunitaria. Algo de esto se veía también en otras tradiciones relacionadas con los judíos helenistas como las que se ven en Lc-Hechos, aunque su aplicación y desarrollo fueran diferentes.

Un dato que apoya la idea anterior sobre el papel de las mujeres es el hecho de que esa posición fuera reivindicada en momentos posteriores, cuando comenzaba a ser problemática en la gran Iglesia. En esos momentos, algunas tradiciones joánicas, en concreto la de la aparición a María Magdalena, fueron asumidas y desarrolladas en las polémicas que sobre ese tema tuvieron lugar en el siglo II. Algunos grupos acabaron fuera de la gran corriente eclesial, pero dejaron testimonios escritos de las relecturas que ellos habían hecho de estas tradiciones (EvMa; EvFe...).

Relación con otros grupos

Es evidente que la relación de los grupos joánicos con los judíos que no seguían a Jesús fue difícil pero también lo fue con aquellos otros que creyendo en él no estaban dispuestos a aceptar la arriesgada profundización cristológica que estos habían hecho.

- Los cristianos «tomasinos» y los grupos judíos místicos

Hay rastros en el cuarto evangelio de que los grupos joánicos polemizaron con otros grupos que seguían ciertas prácticas en su intento de conocer a Dios y asemejarse a él. El misticismo visionario que

[73] En Jn 1,51 se refleja Gn 28,10-17, una variante del Targum Neófiti alude a las cuatro matriarcas que formarían con Jacob el pueblo de Israel. A los pies de la cruz de Jesús vuelven a aparecer 4 mujeres. En Jn 4 se transparentan las tradiciones de los encuentros en el pozo de Raquel, Rebeca y Séfora con Jacob, Isaac o Moisés, sus futuros maridos; por otra parte, a lo largo del evangelio, en Jn 2,1-12; 3,25; 12,1-11; 19,38-41; 20,1-3.11-18 resuena el Cantar de los Cantares.

buscaba la deificación mediante la *Visio Dei* estaba extendido por el mundo religioso antiguo. También se dio en el judaísmo. Estaba relacionado con la corriente apocalíptica y parece haber conllevado ciertas prácticas denominadas viajes celestes que consistían en estados de trance y éxtasis alcanzados mediante la meditación de ciertos pasajes de la Escritura (Ez 1 o Gn 1), a lo que parece haberse denominado «entrar en el Jardín». Parece haber estado en auge a finales del siglo I e incluso hay noticias de que algunos rabinos como Yohannan ben Zakkai lo habían practicado (Tos Hag 2,1). La práctica extática que parece haber supuesto el ejercicio meditativo denominado «entrar en el Jardín» no era bien visto por la mayoría de los rabinos como prueba el relato de los cuatro sabios que habían entrado en él pero, excepto uno, no habían logrado salir indemnes (Tos Hag 2,3-4). En esos ascensos a los cielos se contemplaba a Dios o a su manifestación corporal en el trono, o a su Gloria *(Kabod)*[74], y el resultado de esa visión era la transformación del visionario.

La base antropológica de esta creencia era que el conocimiento transformador estaba en relación con la vista: lo visto entraba por los ojos y llegaba al corazón transformándolo, De ahí la importancia del ver. «Lo que veas llegarás a ser». La *Visio Dei* que se adquiría mediante los viajes celestes transformaba a la persona en divina. Sin duda era una espiritualidad elitista. Estas ideas estaban introducidas no solo entre paganos y judíos sino también entre grupos cristianos.

A la sombra de estas reflexiones se había desarrollado como un ascenso a los cielos la tradición de la subida de Moisés al monte Sinaí, subrayando su transformación y la revelación otorgada[75].

La relectura polémica que hace el evangelio de Juan de estas tradiciones judías, que al parecer estaban en el ambiente de finales de siglo, aclara su posición frente a los paradigmas judíos de ascensos y transformaciones visionarias, y explica los desarrollos que encontramos en muchos discursos sobre Jesús como el único que puede dar a conocer a Dios porque es el único que ha bajado del cielo. No ha

[74] Esta visión estaba muy unida y relacionada con el Templo.

[75] James Dunn, «Let John be John: A Gospel for Its Time», en Peter Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelium: Voortrage vom Tübinger Symposium 1982* (WUNT 28), Mohr, Tubinga 1983, pp. 309-39. Martha Himmelfarb, *Ascent to Heaven in Jewish & Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford 1993. Jey John Kanagaraj, *Mysticism in the Gospel of John: An Inquiry in His Background* (JSNTSup 158), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998. April DeConnick, *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, T&T Clark Continuum, Nueva York y Londres 2001.

subido al cielo porque procede de allí, puesto que estaba con Dios desde el principio. Por eso, es el único mediador para acceder al conocimiento divino. No es Jacob, ni Moisés, sino Jesús el único que puede dar ese conocimiento (3,13), el único que puede establecer esa mediación y esa conexión entre cielo y tierra, y paradójicamente lo hace en la cruz (3,14-15).

De esa forma el evangelio de Juan y los grupos que están detrás desautorizan el seguimiento de cualquier práctica extática dirigida a alcanzar el conocimiento de Dios y de su voluntad. Estas controversias explican la cantidad de veces que aparecen en el evangelio los términos ver *(horaô)*, conocer *(gignoskô)*, creer *(pisteuô)*, permanecer *(menô)* que pertenecen al mismo campo semántico y que aluden a esta problemática del conocimiento de Dios y la transformación humana (1,18; 1,47-51; 3,12-13; 7,34; 14,3-7. 20-23; 20,24-29). Para Juan, la visión de Dios se dio en Jesucristo que es presentado como la Gloria de Yahvé, es decir, como la presencia visible del Dios invisible. La visión directa será solo post mórtem; la transformación se da a través de la fe en Jesucristo. La relación con él es a través del Espíritu y todo el que crea en él la puede experimentar. Con ello se estaba facilitando el acceso a la experiencia de Dios y a la transformación a todos los que creen en Jesús y entran en contacto con él por medio del Espíritu en la comunidad y su culto[76].

Está ampliamente aceptado que Juan desarrolla este tema en polémica no solo con grupos judíos sino con otros grupos cristianos, en concreto con aquellos denominados «tomasinos» porque parece que estos acudían a la autoridad de Tomás para fundamentar su forma de vivir el seguimiento de Jesús y su memoria social. En 14,5-7 Tomás hace una pregunta que tiene que ver con el «camino», un término que utiliza el judaísmo helenista de Filón para aludir a los ascensos y las visiones. Pero el evangelio muestra esta pregunta como una cuestión errada de quien no ha entendido nada de lo que Jesús viene diciendo. Esta postura polémica frente a Tomás, como representante de una forma errónea de seguimiento, es confirmado en 20,24-29 cuando se critica la necesidad de experimentar la *Visio Dei*

[76] Tomás García Huidobro, en una tesis doctoral defendida en septiembre de 2010 en la Universidad de Deusto y titulada *Experiencia religiosa y conflicto en el cuarto evangelio. La escenificación litúrgica del cuarto evangelio,* estudia este tema, y sus conclusiones apuntan a que la experiencia propuesta por Juan, a través de la actividad anamnética en el culto comunitario, permitía una mayor democratización del proceso de transformación.

y se subraya la bienaventuranza de a fe. Hay varios dichos en el EvTm que parecen confirmar esta posición: 15 (experiencia visionaria); 27 (preparación del ascenso); 50 (ascenso); 59 (experiencia visionaria); 108 (transformación).

Esta controversia con los grupos tomasinos[77] cuya zona de implantación se sitúa generalmente en el noreste de Siria, en torno a Edessa, parece apoyar la idea de que los grupos joánicos se encontraban, a finales de siglo I, en una zona vecina a esta o con las mismas influencias.

- Cristianos «petrinos»

Otro grupo o grupos ante los que el grupo joánico parece afirmarse y definirse, proponiendo una relectura distinta de la tradición común, son los grupos petrinos, aquellos que representaban la gran corriente eclesial que estaba formándose, la llamada «proto-ortodoxia» y su tipo de liderazgo y organización, aquellos que reivindicaban la autoridad de Pedro en el origen de su tradición. Con eso se apuntaban ya los problemas que serían cruciales en la siguiente generación.

Hay tres datos que parecen confirmar esta polémica sorda: la presentación que se hace de Pedro, la poca importancia que se da a los Doce y el cambio de la tradición de la última cena.

Es algo conocido que, en relación con los sinópticos, Pedro aparece pocas veces en el evangelio de Juan. Probablemente esto se deba a sus tradiciones básicas pues ya en ellas se le menciona en raras ocasiones y sin una especial preeminencia (1,41-42). Se le muestra con una nula comprensión del estilo comunitario que Jesús quiere proponerles (Jn 13,7-9). Al contrario, las palabras de Jesús a Pedro en el gesto del lavatorio de los pies durante la última cena («lo que yo hago no conoces el sentido ahora, lo conocerás más tarde») indican que aquel no comprendió lo que sí había comprendido la comunidad joánica (13,8-9), que sitúa este gesto como lo central del mandato de recordar. Así como otras comunidades tomaron el gesto sobre el pan y el vino como el elemento central de su actividad anamnética, las comunidades joánicas ponen este gesto de servicio desde el amor como el recuerdo central de la última cena de Jesús.

[77] Parecen haber experimentado también la influencia de la tradición de dichos y la reflexión sapiencial de Galilea.

Esta línea es aún más evidente cuando en la relectura final del evangelio se introduce el mandato de repetir el gesto unos con otros (13,14-15), haciendo aún más evidente la sustitución del gesto del pan y la copa.

Parece lógico decir que al elegir el gesto del lavatorio de los pies en lugar del pan y el vino se ha optado por una relectura de la tradición que pretendía hacer otros subrayados en la línea del servicio estableciendo con ello unas relaciones más horizontales. También fue entonces cuando se introdujo la figura del discípulo amado como una figura a la que Pedro tiene que recurrir para llegar a Jesús (13,24; 18,15-16) o para conocer la presencia del Resucitado (21,7), ya que, aunque ve el sepulcro vacío lo mismo que el discípulo amado no sabe mirar y no entiende (20,8-10).

Esta relectura tiene todos los visos de estar en relación polémica con los desarrollos que se estaban dando en otras comunidades de la llamada gran Iglesia o línea proto-ortodoxa de la que Pedro se iba convirtiendo en figura representativa. Las pastorales, aunque de línea paulina y un poco posteriores, son un ejemplo de esa línea de evolución en la estructuración comunitaria contra la que la comunidad joánica parece polemizar[78]. La escasa frecuencia de los Doce (4 veces) y del término «apóstol» (1 vez), al contrario de lo que sucede con el de «discípulo» (78 veces), junto con los aspectos ya aludidos, da una idea de las líneas del modelo eclesiológico de esta comunidad.

La comunidad joánica acabó reconociendo la autoridad de Pedro –es decir de las comunidades de la gran corriente eclesial representada por Pedro– pero solo después de hacerlas pasar por el crisol del amor, la seña identitaria por excelencia de la comunidad joánica (15,12). Pedro ha de confesar por tres veces su amor para que se le confíe el liderazgo de los discípulos (21,15-17). Esta relación controvertida con la figura de Pedro y lo que representaba puede estar señalando el lugar geográfico de estas comunidades en este momento y de nuevo podría apuntar a la zona de influencia de Antioquía.

La memoria social de la comunidad joánica supone una relectura polémica de la figura de Pedro y lo que representaba en aquellos momentos para varios grupos de seguidores de Jesús. Su identidad se había construido con otros recuerdos y otras relecturas de las tradiciones anteriores, y el resultado fue que la memoria social conse-

[78] Un poco después, en la misma zona, Ignacio de Antioquía trataría de establecer un modelo organizativo más jerárquico. Véase el capítulo X.

cuente les construyó como una identidad controvertida y un tanto contracultural. El siguiente punto de la relación con el Imperio romano parece confirmarlo[79].

Relación con el Imperio romano

La religión en las sociedades antiguas, como aquella en la que vivían los grupos joánicos, era una religión política, por eso es evidente que la posición que asumían los seguidores de Jesús tenía unas repercusiones políticas. Hay autores que para hablar de esta relación con el Imperio sitúan a los grupos joánicos en Éfeso. Sin embargo, una interrelación con los valores, símbolos y representantes del poder imperial romano podía darse en muchas ciudades del Imperio. También en algunas ciudades de Palestina y, por supuesto, en Antioquía o en sus zona de influencia[80]. No es necesario, por tanto, colocar los grupos joánicos en Éfeso para explicar su relación con el poder romano y su reflejo en el evangelio.

En el evangelio de Juan hay alusiones a los gentiles, posiblemente a temerosos de Dios (7,35 –ironía joánica que anuncia lo que pasará–; 12,20-22). En 12,20-22 se dice «unos griegos, de los que iban a adorar en la fiesta se dirigieron a Felipe, el de Betsaida de Galilea, y le rogaron: Señor queremos ver a Jesús...». La respuesta de Jesús es anunciar que ha llegado la hora de la glorificación, abandonar el Templo y ocultarse de la gente que no le entiende (12,36c). Como conclusión, el evangelista dice que «muchos magistrados creyeron en él pero no lo confesaban a causa de los fariseos para no ser expulsados de la sinagoga (12,42).

Parece evidente que, como pasó con otros helenistas, los grupos joánicos se acercaron a los temerosos de Dios, y mucho más cuando las relaciones con otros judíos de la Sinagoga comenzaron a empeorar. Que hubo gentiles en las comunidades joánicas es evidente en sus estadios posteriores como se deduce del uso de en los paréntesis aclaratorios de palabras hebreas o costumbres judías[81]. El malenten-

[79] Johannes Nissen, «Community and Ethics in Gospel of John», en Johannes Niesen y Sigfred Pedersen (eds.), *New readings in John. Literary and Theological Perspectives* (JSNTSS 182), T&T Clark, Sheffield 1999, pp. 194-212.

[80] Richard Cassidy, *John's Gospel in New Perspective*. Orbis Books, Maryknoll, Nueva York 1992.

[81] Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado...*, pp. 53-56, aunque este autor señala la expulsión de las sinagogas como el momento de admisión de muchos gentiles en la comunidad. Sin embargo, pensamos que no es necesario la expulsión

dido de 7,35 probablemente está recogiendo en forma de ironía la marcha del grupo a algún lugar de a diáspora y su apertura al elemento gentil.

Las relaciones con el Imperio sin duda eran críticas. Esta actitud se puede vislumbrar en ciertos títulos que se dan a Jesús y que están en relación tensa con los que se daban al emperador, sobre todo «Hijo de Dios», «Salvador del mundo» y «Señor y Dios». Asimismo, son muy significativos otros detalles del relato joánico: la presencia de una cohorte en la escena del prendimiento en Getsemaní; la importancia que tiene en Juan el tema del juicio ante Pilato, con la entronización de Jesús; el tema de la realeza de Jesús o la amenaza implícita de los judíos al Prefecto: «Si dejas suelto a este no eres amigo del César. Todo el que se hace rey se enfrenta al César» (19,12); y la confesión de los sacerdotes ante el enviado de Dios: «No tenemos más Rey que el César» (19,15), ejemplos magníficos de la ironía joánica.

Una vez que descubrimos que la comunidad joánica vivía en un medio donde la influencia del poder romano era evidente y efectiva no es difícil caer en la cuenta de que la elección de las temáticas, títulos y mensaje que hace el evangelio en esta relectura de sus tradiciones, tenían obligatoriamente una dimensión política y están elegidas teniendo en cuenta esa circunstancia.

El evangelio da indicaciones sobre cómo vivir en esa situación; trata de avisar, de animar y dar orientaciones a los cristianos joánicos para no dejarse absorber por la ideología imperial y resistir su estilo[82], a pesar de las consecuencias que esa postura pueda traerles.

para el acercamiento y la aceptación en la comunidad joánica de temerosos de Dios que no estaban circuncidados, como había pasado en las comunidades paulinas. Las comunidades joánicas ya se habían abierto a elementos samaritanos que se consideraban medio judíos.

[82] Existe una línea de investigación que, aprovechando los estudios llamados «postcoloniales» acerca de los efectos de la dominación de grandes potencias sobre diferentes comunidades, analiza la presencia del Imperio romano en los escritos joánicos y la relación del grupo joánico con esta realidad. Más que una existencia sectaria y cerrada, estas comunidades, como lo hacían los miembros de cualquier sinagoga, habrían vivido inmersas en la sociedad grecohelenista de alguna ciudad del Imperio, donde habrían tenido que encontrar su forma de estar y de vivir la fe cristológica que profesaban, entre la adaptación y la resistencia. El evangelio tiene mucho que decir sobre la forma de situarse en esa realidad, aunque parece hacerlo de una forma no explícitamente abierta, sino cifrada. Su contralenguaje que implica una retórica del distanciamiento trataba de crear líneas de separación entre los creyentes y el Imperio para animar a estos a vivir una comunidad alternativa y distinta. Estas líneas de separación e identidad se establecen mediante varios recursos, entre ellos: la recuperación del pasado y de sus tradiciones antiguas; la elección de una *bios*

Inicios del siglo II: crisis interna y cisma

Uno de los grandes problemas de la tercera generación, que ya apuntaba a finales de la segunda, fue la gran variedad de relecturas de la tradición que comenzaban a proliferar, así como su mayor o menor adecuación con la inspiración original de Jesús de Nazaret. En términos del modelo de la memoria social de un grupo se trata del problema que se suscita cuando grupos diferentes proponen una recuperación del pasado diversa e, incluso, contrapuesta. Evidentemente esto conlleva el problema de la autoridad que decida o establezca qué relectura del pasado es la más adecuada. Es evidente que el problema es delicado y puede acabar en ruptura porque muchas veces no se trata de decidir entre una u otra, sino de que el grupo se sienta identificado con ella.

Un desarrollo de la tradición en el que no se reconoce toda la comunidad

En el caso de las comunidades joánicas, las cartas 1-2 Juan dan testimonio de este problema al que acabamos de aludir. El autor de las cartas, el presbítero, habla de la postura de un grupo que ha salido de la comunidad. Brown, piensa que ese grupo no ha recibido ninguna influencia externa (p. ej. gnósticos) que les hubiera hecho desviarse del auténtico evangelio, sino que su postura teológica parece haber surgido de la misma «proclamación del evangelio que ha llegado a través del cuarto evangelio», y que ellos interpretaban de forma diferente. Dice Brown, «sospecho que el evangelio joánico, tal como llegó, tanto al autor como a los secesionistas era relativamente «neutral» en algunos puntos de los discutidos; no contenía respuestas directas porque se trataba de cuestiones nuevas» [83]. Es decir, que se dieron interpretaciones diversas de una tradición que, por su misma naturaleza, lo permitía. Como se ha visto más arriba, las áreas más conflictivas parece que fueron la cristología, la ética, la escatología y la pneumatología.

y su misma trama que establecen una distancia con la sociedad circundante y hablan de una comunidad alternativa, una especie de antisociedad; los títulos dados a Jesús que aluden a aquellos que se daban al emperador y que al dárselos a Jesús en exclusividad establecen una distancia con el Imperio; la presentación de Dios como Padre frente al Pater Patriae que era el emperador. En la escena del diálogo de Pilato con Jesús es clara esta relación. Frente a Jesús, enviado del Padre, los judíos y Pilato optan por el Pater Patriae.

[83] Raymond Brown, *Las comunidades del discípulos...*, p. 103.

En 1-2 Jn hay pocas alusiones al Espíritu, probablemente porque era uno de los puntos conflictivos en la relectura hecha de la tradición recibida donde tiene un lugar tan preeminente. «Queridos no os fiéis de cualquier Espíritu sino examinad si los espíritus vienen de Dios... Podéis conocer en esto al Espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo venido en carne es de Dios, y el que no lo confiesa no es de Dios. Es el Anticristo» (1 Jn 4,1-2). Esta cita explica varios aspectos del problema. Los secesionistas apelan al Espíritu para fundamentar y dar autoridad a su posición que subrayaba el Jesús celeste y preexistente a costa del Jesús terrestre, es decir, subrayaban tanto la divinidad que negaban su humanidad. Esta afirmación tenía consecuencias en la vida cristiana y en el trato con el prójimo. El presbítero arremete contra ella y evita mencionar al Espíritu para legitimar su propuesta; solo advierte de la necesidad de discernir los espíritus y establece unos criterios que hunden sus raíces en el Jesús terreno y su ministerio.

¿Autoridad local o carismática?

Otro de los granes problemas del siglo II fue la definición de las instancias de autoridad y su transmisión. Diferentes problemas que ya hemos visto como la multiplicidad de visiones cristológicas, los problemas con el Imperio romano..., parecían amenazar la cohesión de los grupos. Los líderes carismáticos, los iniciadores del movimiento o aquellos que les sucedían tenían una autoridad carismática reconocida. Pero cuando estos desaparecieron comenzó el problema de la institucionalización y el traspaso de autoridad. Esto suele suceder en la tercera generación. Muertos los discípulos directos y sus discípulos, se presenta el problema de la elección de las figuras de autoridad que pretenden serlo y también los criterios para otorgarla (patronazgo, sintonía espiritual, autoridad carismática...). Es el comienzo del proceso de rutinización del carisma y de institucionalización mediante la definición de cargos y estructuras de autoridad.

En 3 Jn parece reflejarse el inicio de este tipo de conflictos; en este caso entre la autoridad carismática del presbítero sobre todos los grupos que compartían la tradición joánica y la autoridad local que parece haber comenzado a surgir. Diótrefes parece ser un líder de los grupos joánicos que vivían en una determinada zona (v. 9). No admite las indicaciones del presbítero ni a quienes van itinerantes por causa del evangelio (vv. 7-8).

Este problema se ve reflejado también en la *Did* 11-13 donde se da autoridad sobre la liturgia a los maestros locales, y a los profetas

itinerantes el poder utilizar sus oraciones. El proceso se confirma en Ignacio de Antioquía, como se verá en capítulos posteriores del libro. En este autor, junto a la preocupación por la falsa doctrina y la estructuración jerárquica de la Iglesia, se ve una restricción del papel de los carismas y el de la mujer.

Una nueva relectura: claves hermenéuticas del evangelio y aceptación de la gran corriente eclesial

Ciertas afirmaciones sorprendentes en el discurso del evangelio suelen ser explicadas por algunos autores como adiciones correctivas introducidas por un redactor final. Serían el fruto de la relectura realizada por el presbítero y la parte de la comunidad joánica que le seguía, e intentarían corregir, en la misma fuente, los peligros a los que podía dar lugar su interpretación, según lo visto en el conflicto que se adivina en 1-2 Jn[84]. Hay autores que no aceptan esta composición progresiva del cuarto evangelio, pero no parece ilógica vista desde el modelo de las relecturas que van construyendo la memoria social de un grupo en diferentes situaciones.

Algunas de las ideas que se habrían introducido en este momento para plasmar los subrayados hechos por la relectura del presbítero serían aquellos lugares donde se subraya la dimensión ética (14,14-15; 15,7.16; 16,23b-24.26-27), o aquellos otros donde aparece la dimensión del amor y la unidad intracomunitaria (13,34-35; 15,9-17; 17,11.20-26). El tema cristológico de la importancia de la muerte de Jesús aparece más bien en pasajes como 6,51c-58.66-71; 19,34. El tema de la escatología futura, resaltando la resurrección final estaría introducido en 6,39.40c-44c. Para dar autoridad a esta relectura de la tradición, según el análisis histórico-crítico parece haberse introducido también la figura del discípulo amado (13,24; 18,15-16; 19,26-27; 21,7).

Esta reconstrucción aunque lógica es hipotética. Otros autores prefieren pensar que estos pasajes pertenecen a la edición anterior y que la relectura hecha por el presbítero se limitaba poner de manifiesto las ideas subrayadas frente a los aspectos que habían sido destacados por los secesionistas. En ese caso, 1-2 Juan serían documentos que se habrían constituido en la guía hermenéutica del evangelio

[84] Raymond Brown, aunque piensa que esta posibilidad de la relectura final tiene lógica, no utiliza esa posibilidad para hablar de la crisis de la escisión pues piensa que esos pasajes podían haber estado desde el principio.

para los grupos joánicos y para algunos escritores posteriores como Irineo. Sin embargo, es difícil pensar que se renunciara a recoger en el documento que plasmaba su relectura de las tradiciones fundamentales las indicaciones que guiaban la mirada para leer correctamente el pasado en el acto de hacer memoria.

Pero lo que parece fuera de toda discusión es que el capítulo 21 fue añadido posteriormente a la elaboración del evangelio que termina en 20,1-28. En él destaca la figura del discípulo amado, pero también la de Pedro, que acaba siendo aceptado como líder del movimiento y con él la línea que representa. Bastantes autores piensan que este hecho tiene que ver con la ruptura que se dio en la comunidad y el acercamiento de la parte a la que daba voz el presbítero a la gran corriente eclesial cuya figura representativa era Pedro. Se aceptó su autoridad pero después de subrayar su aceptación del signo característicamente joánico, el amor entendido al estilo joánico. La identidad que el grupo reivindica en este momento recoge la memoria-identidad de otros grupos pero integrándola con la suya a la que no se renuncia.

Repercusiones de la tradición joánica. Relecturas posteriores

El primer comentario que se hizo del evangelio de Juan fue el de Heracleón, un discípulo de Valentín que lo escribió hacia el 160-180. Por otra parte, muchos estudiosos han encontrado contactos lingüísticos y temáticos con otros escritos como las *Odas de Salomón*, el *evangelio de la Verdad*, el *Corpus Hermético*, el *evangelio de María*, lo que plantea la pregunta por la relación del evangelio de Juan con el gnosticismo.

La idea de Bultmann acerca de la influencia del gnosticismo sobre el evangelio de Juan fue criticada por Ch. Dodd que ya puso de manifiesto la imposibilidad de datar los textos gnósticos en una fecha anterior a los escritos del NT, la dificultad de calificar como gnósticas ciertas ideas y la multiplicidad de sistemas gnósticos. Todo ello dio impulso a una búsqueda más afinada de las relaciones entre ambos. Actualmente existe un debate sobre el término mismo de gnosticismo, pues se piensa que se trata de una categoría tan amplia que resulta poco útil para como instrumento de análisis, y que muchas veces conduce al anacronismo y la caricatura[85].

[85] Michael Williams, *Rethinking «Gnosticism»: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.

Es bastante probable que la tradición joánica fuera llevada como parte de su patrimonio por el grupo joánico secesionista que salió de la comunidad (1 Jn), y que tuviera desarrollos posteriores en círculos con diferentes posiciones filosóficas. Las relecturas de la tradición que habían comenzado en el mismo grupo joánico y que fueron enriqueciéndola y manteniéndola viva, siguieron haciéndose y plasmándose por escrito en la parte escindida de la comunidad, a juzgar por aquellas relecturas que no entraron en el canon pero que muestran una influencia o un parentesco con la tradición joánica. Podía tratarse de un comentario al evangelio, como el caso de Heracleón, o bien del desarrollo de una parte del mismo, de ciertos personajes o de algunas ideas que parecen tener su origen en el evangelio de Juan, pero que fueron leídas y desarrolladas en otras circunstancias y desde otros sistemas filosóficos (Valentín, Estoicismo, neoplatonismo...) [86].

Las tesis de Cerinto y su cristología doceta pudieron tener su origen en el desarrollo de ciertas insistencias que los secesionistas, según el autor de 1 Jn, habrían hecho de la tradición joánica. Por ejemplo, la idea de que la realidad divina abandonó a Jesús en la cruz puede entenderse como un desarrollo de la falsa interpretación del énfasis de que Juan hace de la cruz como glorificación.

Esa misma línea de desarrollo podría detectarse en el caso del movimiento montanista que daba tanta importancia al Espíritu como revelador y guía (hacia el 170 d.C. en Asia Menor), y cuyas figuras iniciales y más importantes, Montano, Priscila y Maximila se pensaban conductos directos de las palabras divinas sin corrupción de la voluntad ni el intelecto, en una especie de comunicación en trance [87], pues parecen haber leído las promesas joánicas de la donación del Paráclito (Jn 14,1.26; 15,26; 16,7.13) como predicción de su propia acción [88]. Incluso el papel protagonista que las mujeres tenían en él iría en la línea de lo que se encuentra en la tradición joánica.

Como ejemplo de la recepción que se hizo de ciertas figuras y episodios del evangelio de Juan hay que mencionar el relato de María Magdalena, recibiendo la aparición del Resucitado, la noticia de su

[86] Kyle Keefer, *The Branches of The Gospel of John. The Reception of the Fourth Gospel in the Early Church.* T&T Clark Continuum, Nueva York y Londres 2006, p. 42. Elaine H. Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John.* (Society Biblical Literature MS 17). Abingdon Press, Nashvlle y Nueva York 1973.

[87] L. Michael White, *De Jesús al cristianismo...*, p. 520.

[88] Raymond Brown, *La comunidad del discípulo amado...*, p. 146.

nueva forma de existencia y el envío a anunciarlo a los discípulos (Jn 20,11-18). La idea de este relato fue recogida y desarrollada en el *Evangelio de María*[89] (mediados del siglo II) que utiliza el género literario de diálogo posresurreccional, alargado con un diálogo entre los mismos discípulos, para exponer la posición de grupo que está detrás sobre la salvación, el pecado y el mundo, el destino del alma, la autoridad apostólica y su fundamento, así como la validez de las enseñanzas a través de visiones y revelaciones y el liderazgo de las mujeres, que el escrito defiende. Se descubren en él influencias de la filosofía de Filón, estoica y platónica. Es fácil darse cuenta de que la tradición joánica fue retomada y desarrollada en algunos de sus aspectos, desde planteamientos y posiciones filosóficas del momento, para tratar de dar respuesta a ciertas problemáticas que estaban presentes en el siglo II. Sin embargo, la tradición original quedaba ya casi irreconocible y, sobre todo, muy amputada.

También es posible encontrar elementos de esta tradición en escritores de la gran corriente eclesial lo que demuestra que la influencia de esta tradición hizo su camino en la proto-ortodoxia. En Ignacio de Antioquía se encuentran algunos elementos muy similares a la cristología de Juan (Mag. 8,2; Filadf. 4,1), a pesar de que la eclesiología joánica era muy distinta a la que proponía Ignacio. También Irineo hizo uso de la tradición joánica y se conoce su defensa de la apostolicidad de este evangelio, que tanta importancia tuvo para su inclusión en el canon. Pero sobre todo, hay que mencionar la gran aportación que los grupos joánicos hicieron a la gran Iglesia; nos referimos a la alta cristología que habiendo sido uno de los rasgos más problemáticos de esta tradición, se convirtió en su gran contribución al cristianismo posterior.

[89] Cf. Karen King, *Evangelio de María*. Poliedro, Barcelona 2005. Esther A. De Boer, *The Gospel of Mary*. Continuum, Londres y Nueva York 2005. Carmen Bernabé, «Evangelio de María», en Pius Ramón Tragán (ed.), *Los evangelios apócrifos*, Verbo Divino, Estella 2008, pp. 185-202.

VIII

Otras líneas cristianas de la segunda generación

El largo y complejo proceso formativo del cristianismo primitivo no concluyó ni se redujo a la dispersión de un movimiento muy plural que reflejan los escritos más relevantes del NT expuestos en los capítulos precedentes, ya que estos no recogen todos los desarrollos internos. Otros grupos de discípulos de Jesús, con características distintas, a veces con un perfil poco definido y situados en lugares muy diversos, prosiguieron sus propios caminos. Durante la segunda generación, las corrientes cristianas continuaron abriéndose camino para explicar sus relaciones con los judíos y con el amplio mundo pagano, a la vez que sufrieron algunos desencuentros y aprendieron a resolver diferencias internas sobre cuestiones de enseñanza, liturgia, calendario, organización y estructuras. Este tipo de interacciones constituyeron el crisol en el que se forjaron los elementos básicos de la identidad cristiana y la organización de la iglesia.

Es en este período cuando surgen otros textos, que tal vez no encontraron tanto eco e influencia en la iglesia posterior, pero no por ello dejan de ser importantes para conocer la expansión del cristianismo. Todos ellos son relativamente antiguos, algunos incluso más que otros escritos que fueron recogidos en el canon neotestamentario (tres obras –*1 Clem*, el *Pastor* de Hermas y la *Didajé*– aparecen en algunas listas de libros del NT) y contienen lo que posteriormente se consideraron tradiciones ortodoxas. Se trata de textos muy representativos que reflejan formas de cristianismo (algunos de ellos no tuvieron continuidad) y momentos claves de la evolución de comunidades locales que configuraron su identidad y diferenciación frente a otros grupos circundantes.

Los escritos de Mateo, *Didajé*, Santiago e Ignacio de Antioquía se mueven en un mismo medio religioso del cristianismo de los orígenes y, ciertamente, de gran importancia. Las tres primeras obras, judeocristianas, se caracterizan por sus conexiones distintivas con una corriente ética de la tradición judía coetánea. Reflejarían desarrollos históricos en las relaciones entre judíos y no judíos dentro del movimiento de creyentes en Cristo en Antioquía. Los estudios interrelacionados de estos escritos revelan que la iglesia de la ciudad mencionada, lejos de ser una entidad monolítica, estaba formada por diversos grupos, en los que la herencia judía era patente en un inicio, pero decreció paulatinamente con el aumento de los miembros gentiles en la comunidad y por el empeño de dirigentes, que como Ignacio, condenaron a los cristianos que incorporaban elementos judíos en su fe y a quienes dividían a la iglesia para tener reuniones alternativas (para la eucaristía) al margen de los *epíscopos*. En tiempos de Ignacio, la estructura eclesial ya está más definida con una estructura tripartita, donde el episcopado monárquico se convertirá en gestor de la memoria social del grupo. Sus cartas muestran una preocupación por la unidad dentro de la iglesia lograda mediante la institucionalización, mediante la comunión y la obediencia al pastor principal local, el obispo, y condena ciertas perspectivas –docetistas o judaizantes– que amenazaban con dividir las iglesias.

Esa misma corriente judeocristiana, aunque vinculada a los estamentos sociales superiores, se encuentra en la capital del Imperio a finales del siglo I, tal y como constata *1 Clem*. Por lo que respecta a su organización interna, encontramos una estructura ministerial presbiteral colegial en proceso de evolución, que influirá posteriormente en el tema de la sucesión-tradición.

Por su parte, las circunstancias históricas vividas por las comunidades de Asia Menor bajo el reinado de Domiciano (96 d.C.) propiciaron la composición del Apocalipsis de Juan, único representante de este género de literatura en el NT. El profeta afronta las dudas sobre la justicia de Dios y arremete contra las posturas acomodaticias de los cristianos ante el culto imperial. Distintos rasgos de la literatura apocalíptica vienen compartidos por el *Pastor* de Hermas, originario de la iglesia romana a principio del siglo II.

Además de engarzar con los capítulos precedentes, este capítulo muestra que en alguno de estos textos se comienza a vislumbrar el proceso de la institucionalización desde el punto de vista organizativo, ritual, y doctrinal, lo cual es clave para entender la institucio-

nalización que encontraremos en la tercera generación (véase el capítulo X) en el proceso de la formación de la Gran Iglesia. Lógicamente, las dimensiones del capítulo no permiten abordar todos los escritos no estudiados pertenecientes a esta generación, por lo que hemos optado por algunos más representativos, centrando nuestra atención en la contextualización, en el tipo de recuperación de la memoria o de las tradiciones, en la actitud ante al mundo o el judaísmo de este tipo de cristianismo y en los procesos internos (teología, institucionalización, ritos...).

* * *

La *Didajé* en el proceso formativo del cristianismo

David Álvarez Cineira

La pluralidad de grupos cristianos entre los primeros seguidores de Jesús produjo escritos que en ocasiones dejan entrever, de forma velada, sus relaciones con otros grupos dentro de su contexto o *milieu*[1]. Así sucede con una de las obras más significativas del cristianismo primitivo, la *Doctrina de los Apóstoles*, comúnmente conocida como *Didajé*. ¿Cómo se sitúa este documento en el mapa intelectual y geográfico del cristianismo primitivo? El texto trata numerosos temas en detalle, tales como la ética, el bautismo, las comidas compartidas, los misioneros itinerantes, pero sin situarlos en nuestro mapa virtual de los textos del cristianismo primitivo y de sus comunidades. Será su relación con Mt la que permita pensar en una proveniencia común o cercana, aunque ambos documentos muestren diferentes fases de este proceso de autodefinición mediante su diferenciación frente a otros grupos: frente a los gentiles y frente a otros grupos judíos[2].

[1] Sobre el concepto de «milieu» religioso y social, cf. Oda Wischmeyer, «Reconstructing the Social and Religious Melieu of James: Methods, Sources, and Possible Results», en Huub van de Sandt y Jürgen K. Zangenberg (eds.), *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (SBL Symposium 45), Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, pp. 33-41.

[2] Cf. David Álvarez Cineira, «Die Didache im Formationsprozess des frühen Christentums» (en prensa).

1. Rasgos y contenido de la *Didajé*

La *Didajé* es un opúsculo anónimo y sin título, compuesto de varios estratos, en la que un cristiano grecohablante, proveniente del judaísmo, reunió materiales de distintas épocas y procedencias. Por tanto, se trataría de un escrito heterogéneo, compuesto de elementos que tuvieron cada uno su propia historia y no necesariamente el mismo contexto funcional. En él se distinguen diversos temas: 1) Una sección catequético-moral basada en la enseñanza judía de los «Dos Caminos» (cc. 1-6); 2) una sección litúrgica que trata del bautismo, el ayuno, la oración y la eucaristía (cc. 7-10); 3) una sección disciplinar donde se reflejan la estructura, los ministerios y las costumbres de las comunidades cristianas (cc. 11-15); y 4) una sección escatológica (c. 16).

Muchos de sus componentes constatan la continuidad con el judaísmo, tales como la enseñanza sobre los «Dos Caminos» en los cc. 1-6 (una elaboración ética de la segunda tabla de la Ley para instruir a los gentiles en los requisitos necesarios para vivir en la comunidad cristiana y poder ser admitidos al bautismo); asimismo, la obligación del ayuno y la oración en el c. 8 eran formas típicas de piedad judía. Lo mismo se puede decir de las oraciones de la comida en los cc. 9-10, del trasfondo judío de los profetas itinerantes (cc. 11-15), o del carácter apocalíptico del capítulo 16[3]. Estos y otros rasgos judíos han llevado a considerar el documento como la obra más antigua de una comunidad judeocristiana y ubicarla dentro del judaísmo.

Pero al mismo tiempo, se trata de un programa de iniciación para los gentiles antes de ser aceptados en la comunidad: «respecto a los alimentos, observa lo que puedas, pero de lo sacrificado a los ídolos, abstente enteramente pues es culto de dioses muertos» (*Did* 6,3). En el versículo anterior, se proporciona a los gentiles la posibilidad de ser admitidos en la comunidad cristiana en dos categorías: a) «el perfecto» está dispuesto a observar «todo el yugo del Señor», y b) quienes son admitidos en base a que observen todo lo que puedan del «yugo del Señor». Pero el documento espera que «el no perfecto» llegue a ser «perfecto» en el transcurso de su vida (*Did* 16,2). *Did* 6,2 sería un recordatorio de que el Camino de la Vida (*Did* 1,2-4,14) junto a la prohibición de los alimentos sacrificados a los ído-

[3] Huub van de Sandt y David Flusser, *The Didache. Its Jewish Sources and its Places in Early Judaism and Christianity* (CRINT 3.5), Fortress, Minneapolis 2002.

los (*Did* 6,3) constituyen los requisitos mínimos necesarios para acceder al bautismo y para compartir la mesa (*Did* 7,1; 9,5). Pero para alcanzar la perfección, necesitan sobrellevar todo el «yugo del Señor» (*Did* 6,2), expresión que se refiere a la Torá, tal y como la observa e interpreta la comunidad cristiana conforme a la tradición que conservan de/sobre Jesús[4]. El didajista empleará esta recuperación parcial de la memoria de las tradiciones del Señor, insertada en tradiciones judías y citas de la Escritura, para desarrollar su propia y específica visión de la teología cristiana primitiva.

2. Las tradiciones de/sobre Jesús y las tradiciones sinópticas en la *Didajé*

En diversos lugares de la *Didajé*, el autor atribuye la autoridad de sus tradiciones al Señor o al Evangelio, aunque no directamente a Jesús. La mayor parte de estas tradiciones se encuentran en la sección evangélica (1,3-2,1) o en el Apocalipsis (*Did* 16; cf. Mt 24), que representan la fase redaccional más tardía de la *Didajé*. Otros paralelismos con la tradición de Jesús aparecen en las instrucciones litúrgicas de *Did* 7,9-14, en la exhortación a llevar «todo el yugo del Señor» (*Did* 6,2), con el mandato de orar como el Señor ha mandado en su evangelio (*Did* 8,2), o la prohibición de participar en la eucaristía a los no bautizados, pues acerca de ello dijo el Señor: «no des lo que es santo a los perros» (*Did* 9,5). De forma semejante, indica que hay que «obrar conforme a la doctrina del Evangelio» a la hora de acoger a los apóstoles y profetas itinerantes, y fundamenta la corrección fraterna, el modo de orar y realizar limosnas con una indicación al Evangelio y al Evangelio del Señor (15,3-4).

¿Qué decir de esta posible tradición atribuida al Señor y a su Evangelio? Algún autor, como Willy Rordorf[5], cree que el didajista empleó una tradición oral de Jesús independiente de la tradición sinóptica, sin necesidad de presuponer el uso de una fuente escrita, ya fuera sinóptica o canónica. No obstante, es difícil hacer una clara distinción entre tradiciones provenientes directamente de Jesús y otras tradiciones catequéticas o parenéticas originarias de las primitivas comunidades cris-

[4] Jonathan A. Draper, «Torah and Troublesome Apostles in the Didache Community», *NT* 33 (1991), p. 365. Contra esta interpretación Aaron Milavec, *The Didache...,* pp. 774s.

[5] Willy Rordorf, «Does the Didache Contain Jesus Tradition Independently of the Synoptic Gospels?», en Henry Wansbrough (ed.), *Jesus and the Oral Gospel Tradition* (JSNTS 64), JSOT Press, Sheffield 1991, pp. 394-423.

tianas, pero atribuidas a Jesús. Por eso, la investigación se ha centrado más en las tradiciones de Jesús recogidas ya en algún evangelio escrito. Tras un análisis literario, la sombra del primer evangelio es evidente en la *Didajé*. La gran mayoría de los textos paralelos –unos 23 de 31 casos de acuerdos verbales exactos, similitudes conceptuales y el Padrenuestro– provienen del Sermón de la Montaña (Mt 5-7) o del discurso escatológico (Mt 24-25). La conclusión lógica sería pensar que el didajista conoció el evangelio de Mateo y cuando menciona el «Evangelio el Señor» se refiera al evangelio de Mateo.

La tendencia de la investigación actual, sin embargo, es cuestionar su dependencia directa de algún evangelio escrito. Los paralelismos se explicarían por el empleo de fuentes comunes provenientes de una tradición anterior que redactaron conforme a las necesidades de sus comunidades. Las grandes similitudes y correspondencias entre ambos documentos pueden implicar una proximidad social y cercanía geográfica. Tanto Mt como la *Didajé* asumen la validez de la ley y comparten la idea de que los seguidores de Jesús pertenecen a Israel. La *Didajé* claramente acentúa la segunda tabla de los mandamientos del decálogo, junto con el principio del amor al prójimo y la perfección. Su ideal de perfección implica la diferenciación entre el *ethos* de sus comunidades y el comportamiento de las personas ajenas a la comunidad.

Además, si uno afirma la dependencia literaria, es necesario explicar no solo su relación con Mt, sino también con Lucas (*Did* 1,3b; Lc 6,28), Justino Mártir y el *Pastor* de Hermas, pues todos estos escritos contienen tradiciones paralelas a la *sección evangélica*. La otra posibilidad es que esta *sección* pertenezca a un tipo de textos relacionados temáticamente, que recogen temas esenciales de la enseñanza cristiana primitiva en forma de epítome[6]. Dado que la sección evangélica comparte diversos aspectos con otros escritos del cristianismo primitivo y al mismo tiempo tiene sus propias características, parece más apropiado asumir que la *Didajé* no depende aquí de los evangelios sinópticos, sino que tiene su propio acceso a las tradiciones cristianas primitivas.

Diversas tradiciones de diferentes orígenes –la sección de los dos caminos, la *sección evangélica*, la sección litúrgica sobre el bautismo

[6] Cf. Jonathan Alfred Draper, «The Jesus Tradition in the Didache», en Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache in Modern Research* (AGAJU 37), E. J. Brill, Leiden 1996, pp. 72-91.

y la eucaristía, instrucciones sobre el ayuno y la oración del Señor, las instrucciones sobre los apóstoles y profetas itinerantes, y las tradiciones escatológicas– han sido reunidas para instruir a la comunidad acerca de cuestiones éticas, litúrgicas y escatológicas. Con este objetivo, el redactor utilizó tradiciones sinópticas, es decir, tradiciones catequéticas cristianas primitivas, especialmente en la *sección evangélica*, en la oración del señor y en discurso escatológico. Pero estas tradiciones no dependen de un evangelio escrito[7] ni son identificadas como «tradiciones de Jesús». Por otra parte, el término «Evangelio» viene empleado para designar la enseñanza del Señor y no un texto escrito[8]. Esto, por supuesto, no responde a la cuestión de si el redactor tenía conocimiento de un evangelio escrito. La *Didajé* introduce las referencias al Evangelio para subrayar la importancia de las exhortaciones. Al mismo tiempo, el redactor consideraba estas tradiciones como provenientes del Jesús histórico. La referencia al Señor y a su Evangelio es parte de la actividad redaccional de coleccionar diferentes tradiciones dentro de un manual compuesto e interpretarlas desde un punto de vista común. De esta forma, el redactor apela a la doctrina del Evangelio y al Señor para que la comunidad respete y acoja a los apóstoles y profetas (*Did* 9,3), del mismo modo que tiene que elegir a inspectores y ministros dignos del Señor (*Did* 15,1).

3. La organización de la comunidad

La sección disciplinar (*Did* 11-15) contiene una serie de disposiciones relativas al comportamiento que se deben guardar respecto a quienes forman parte de la organización jerárquica dentro de la comunidad eclesial, al mismo tiempo que especifica normas sobre la hospitalidad, el culto dominical[9] y la corrección fraterna. Especial interés ha despertado la diferenciación entre los apóstoles-profetas-doctores, considerados misioneros itinerantes (*Did* 11-13) y los obispos-diáco-

[7] Si ese fuera el caso, uno tendría que pensar naturalmente en el evangelio de Mateo. En contra, cf. Christopher M. Tuckett, «Synoptic Tradition in the Didache», en Jonathan A. Draper (ed.), *The Didache...,* pp. 92-128.

[8] Jens Schröter, «Jesus Tradition in Matthew, James, and the Didache: Searching for characteristic Emphases», en Huub van de Sandt y Jürgen K. Zangenberg (eds.), *Matthew, James*..., pp. 233-255.

[9] *Did* 14 ofrece información sobre el culto dominical de las comunidades cristianas con la fracción del pan que estaba precedida de la confesión de los pecados de forma pública y comunitaria.

nos (*Did* 15). No obstante, la sobriedad de las noticias hace difícil determinar cuál era la tarea específica de cada uno de ellos. Probablemente, los apóstoles fueran delegados de los Doce o de alguna iglesia madre para la fundación de nuevas comunidades. Los profetas se caracterizaban por hablar en espíritu o por la enseñanza con autoridad, del mismo modo que los doctores desempeñarían el ministerio de la enseñanza. En el c. 15 se manda a la comunidad que elija obispos y diáconos. Los primeros presidían las comunidades, y el diácono ayudaría al obispo, y ambos garantizarían el culto eucarístico dominical.

La jerarquía mencionada es, según Juan José Ayán[10], una evolución lógica y exigida por las circunstancias de las comunidades. En primer lugar, esas comunidades están atendidas por las iglesias madre mediante las visitas esporádicas de apóstoles, profetas y doctores. Cuando esas comunidades crecen, es necesario que elijan su propia jerarquía que les garantice la regularidad del culto dominical. Los primeros son itinerantes, dependen de una iglesia madre de la que son enviados; mientras que los segundos son elegidos por la iglesia local.

4. Los ritos al servicio de la creación de identidad comunitaria

Un análisis de los textos rituales permite reconstruir parte del mundo social del texto, al mismo tiempo que proporciona indicaciones sobre la identidad, la cultura y la autocomprensión de la comunidad. A simple vista, la *Didajé* contiene instrucciones inconexas sobre la catequesis, el bautismo, el ayuno, la eucaristía, el diezmo y el liderazgo. Sin embargo, Jonathan A. Draper[11], teniendo en cuenta teorías antropológicas del ritual, y en concreto los tres estadios de los ritos de pasaje propuestos por Victor Turner (separación, margen-limen, agregación), cree que los ritos contenidos en la sección litúrgica de la *Didajé* (*Did* 7-10) muestran una coherencia interna, constituyendo un bloque homogéneo de material ideado para la fase de agregación de la iniciación ritual de los gentiles.

Pero incluso los capítulos precedentes, la sección catequético-moral con la enseñanza de los «Dos Caminos» (*Did* 1-6), contienen

[10] Juan José Ayán Calvo, *Didaché, Doctrina Apostolorum, Epístola del Pseudobernabé* (Fuentes Patrísticas 3), Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1992.

[11] Jonathan A. Draper, «Ritual Process and Ritual Symbol in Didache 7-10», *VG* 54 (2000) 121-158.

material ritual para las fases de separación y liminalidad: se exige la separación y marginalización con respecto a la estructura circundante de la sociedad grecorromana, requiriendo la muerte ritual del novicio de la sociedad gentil de la que procedía. Es claro que la parénesis de *Did* 1-6 tiene como objetivo romper con la anterior identidad social del converso proveniente del paganismo. Por eso, se puede afirmar: «La *Didajé* desarrolla un programa de entrenamiento pensado para alterar irreversiblemente los hábitos de percepción y los modelos de juicio de los novicios provenientes de un estilo de vida pagano»[12]. Al mismo tiempo, esos capítulos funcionan como una preparación y catequesis para el bautismo (*Did* 7,1).

Dentro de esta visión ritual de los ritos de pasaje, la hipótesis de Draper es que *Did* 7-10 constituye una secuencia lógica de los ritos de agregación dentro de un rito más amplio de pasaje, que representa la fase final del proceso ritual de iniciación. Estos ritos de agregación, que concluyen la iniciación de los gentiles dentro de la comunidad de la *Didajé*, comienzan con un ayuno de los catecúmenos, junto con quien va a bautizarlos y con otros que se les pueden unir en el ayuno, durante uno o dos días. Acto seguido tienen lugar el lavado ritual con agua corriente, ritualmente pura, cuya cualidad está claramente especificada, y el pronunciamiento solemne del nombre de Dios sobre cada persona. Al bautismo le sigue la recitación de una oración especial, que debe ser repetida tres veces al día como signo de pertenencia a la comunidad. El rito de agregación se concluye con una comida ritual[13]. Esta estructura básica de instrucción, ayuno, bautismo, oración, eucaristía ha sido parcialmente oscurecida en la *Didajé* por la inserción redaccional de nuevos materiales.

Este tipo de rituales crea una serie de entidades sociales, tales como grupos, subgrupos, estableciendo barreras entre ellos mediante el concepto de santidad, de forma que se separa a los iniciados de quienes se encuentran fuera de la nueva comunidad. Dichas fronteras crean una identidad propia, potencian la cohesión internar y refuerzan las fronteras comunitarias. La santidad es un estado de separación ritual frente a la sociedad circundante, separación que viene signada en el cuerpo humano mediante el lavado ritual del bautismo. Dicho estado de

[12] Aaron Milavec, «When, Why, and for Whom...», p. 83.

[13] Sobre las dinámicas rituales en las tradiciones de la *Didajé*, véase Jonathan Schwiebert, *Knowledge and the Coming Kingdom. The Didache's Meal Ritual and its Place in Early Christianity* (LNTS – JSNTS 373), T&T Clark, Londres y Nueva York 2008, pp. 148-182.

separación ritual se potencia mediante la comida y la bebida ritual compartida por los miembros de la comunidad, acentuando la exclusión de quienes no pertenecen al grupo (*Did* 10,6). Además, la observancia cristiana de diferentes días de ayuno constituye la creación de espacios y tiempos rituales oficiales separados, que los definía como una comunidad aparte de los gentiles y de otros grupos judíos.

Por tanto, podemos concluir con Draper, que estos rituales tenían como objetivo la socialización de los gentiles convertidos dentro de una comunidad judeocristiana. Sin embargo, la falta de una diferenciación y separación clara dentro de la comunidad judía a la que se estaban asociando, parece que causó posteriormente graves problemas en la comunidad. Las instrucciones de *Did* 8 proporcionan un comportamiento cristiano definido en las cuestiones públicas cruciales del ayuno y de la oración que los diferenciarían de sus oponentes. Ello indica que el «didajista» tiene que clarificar a los neófitos su relación frente a otros grupos judíos.

5. La *Didajé* frente a otros grupos judíos

Algunos pasajes podrían sugerir que el cristianismo de la *Didajé* ya había logrado una separación institucional del judaísmo: el rito bautismal en tres partes (*Did* 7,1b-3,4b) ofrece un modelo distintivo cristiano de iniciación. Un efecto semejante se logra mediante la enseñanza acerca del ayuno y de la oración, en contraposición a la práctica de los «hipócritas» (*Did* 8,1-3). Asimismo, un cierto distanciamiento se constata en la sustitución de los sacerdotes judíos por los profetas y maestros cristianos (*Did* 11,10-11; 13,1-3), el sábado judío, que no se menciona, vendría sustituido por el domingo, día del Señor (*Did* 14,1) y el sacrificio judío por la eucaristía cristiana (*Did* 14,3). Por consiguiente, existen algunas novedades frente a otras corrientes judías.

¿Podemos considerar, por tanto, a la comunidad de la *Didajé* como anti-judía? Este opúsculo no contiene acusaciones concretas contra los judíos. La comunidad se considera diferente de «los hipócritas»: simplemente se afirma con toda naturalidad que los hipócritas ayunan los lunes y los jueves, pero vosotros debéis ayunar los miércoles y los viernes (*Did* 8,1). Regulando el rito del ayuno, la *Didajé* quiere asegurar que su grupo se distinga de otros grupos que realizan la misma práctica, aunque de manera diferente. Por eso, el «didajista» prohíbe a los integrantes de su comunidad participar en

el ayuno de otros grupos para definir la identidad de su comunidad en contraste con los judíos de la sinagoga. Introduciendo el cambio de los días de ayuno, el didajista trata de establecer fronteras en base a un campo común de prácticas. Sería, por tanto, una forma de judaísmo diferente al de los hipócritas, diferente mediante varias medidas innovadoras, como era el contenido de la oración, el Padrenuestro.

«Y no debéis rezar como los hipócritas sino como sigue: Padrenuestro... (*Did* 8,2)». «Así oraréis tres veces al día» (*Did* 8,3). El objetivo de esta oración cristiana es crear la diferenciación pública entre sus miembros cristianos y los hipócritas. La repetición del Padrenuestro debe reafirmar la disimilitud de esa comunidad frente a otros grupos judíos que también exigían recitar tres veces al día la oración Tefilla, la cual se cristalizó en el *Semoneh Esreh*. La recitación pública de la oración separaba una comunidad de otra en Israel, como acontecía con la comunidad de Qumrán, que oraba dos veces al día (1QS 9,26-10,5). La *Didajé*, a diferencia de Mt 6,16, no aborda la cuestión de la exigencia ética de la oración como muestra de sinceridad, sino el texto de la oración. De estas observaciones, podemos concluir, que los «hipócritas» en *Did* 8,1ss no están relacionados con los problemas éticos, sino que el concepto es una etiqueta para distinguir a un grupo sociológico. Surge la pregunta, ¿qué grupo religioso se le designaría con el término «hipócrita»?

El concepto «hipócrita» parece referirse a los fariseos o al rabinismo naciente, pues no existen evidencias de que los judíos piadosos «en general» ayunaran el lunes y el jueves, y oraran tres veces al día. La *Didajé* acepta el acto mismo del ayuno, pero afirma que el ayuno de su comunidad debe tener lugar en otros días distintos, sin aducir razones. Ello implica que la comunidad ayunaba anteriormente en los mismos días que los hipócritas, pero los días fueron cambiados deliberadamente para establecer una distinción frente otros grupos judíos con quienes estaban en estrecho contacto y rivalidad. Al mismo tiempo, modifica el texto litúrgico de la oración mediante la adopción del Padrenuestro, excluyendo otro tipo de oraciones judías. La exhortación emplea estas dos prácticas existentes para diferenciar la comunidad cristiana y sus adversarios, los judíos fariseos. Dichos actos de autodefinición frente a otros grupos del judaísmo formativo son semejantes a las prácticas paralelas pero diferentes, recomendadas por el didajista en otra parte de la obra: del sumo sacerdote se pasa al profeta (*Did* 13,3), del sacrificio a la Eucaristía (*Did* 14).

La comunidad de la *Didajé* estaba profundamente enraizada en el judaísmo y abierta a los gentiles. Todavía no se detectan huellas de la controversia entre la iglesia y la sinagoga, que marcarán, en la segunda mitad del siglo II d.C., el nacimiento de dos religiones distintas, el cristianismo y el rabinismo (o judaísmo rabínico)[14]. Además, la comunidad de la *Didajé* mostraba claras semejanzas con la de Mateo y, en menor grado, con la de Santiago, documentos que podrían provenir de un *meliue* común[15]. Esta relación con Mt nos ayudará clarificar su trasfondo social y religioso.

6. El medio de la comunidad de la *Didajé*

La *Didajé* es un texto cristiano, pero la cristiandad que propaga permanece dentro de las prácticas comunes de la piedad judía: el ayuno, la oración, la comida compartida y la limosna se siguen practicando dentro de una nueva consideración de sí misma como «diferente» pero no «separada» del judaísmo. Pertenece a un tiempo en el que todavía existía espacio de cohabitación para la hibridación dentro del judaísmo y del cristianismo. El opúsculo representa a un grupo cristiano dentro de la pluralidad del judaísmo, claramente abierto a los gentiles, de quienes exigían unos requisitos mínimos. Esos judíos creyentes en Jesús eran leales a los diez mandamientos, a las leyes morales del Pentateuco. La obediencia a la Torá era un ideal propuesto para los miembros de la comunidad de origen gentil. ¿Qué grupo se esconde tras este documento?

Si los destinatarios son gentiles que han roto con su tradición gentil, pero ayunan y rezan según la normativa de algún grupo judío, como pudieran ser los fariseos, quiere decir que los destinatarios formaban parte probablemente de los simpatizantes de la sinagoga o antiguos temerosos de Dios que habían aprendido esta praxis en la sinagoga. Posteriormente se habrían adherido al grupo cristiano de la *Didajé* y continuaban practicando los ritos de piedad judíos. Otra posibilidad, aunque menos verosímil, sería que algunos predicadores itinerantes de tendencia farisaica hubieran enseñando anteriormente tales costumbres en la comunidad cristiana, por eso se excluyen de la celebración eucarística a los gentiles y, posiblemente, a otros judíos que no formaban parte del grupo (*Did* 9,5).

[14] Marcello del Verme, *Didache...,* p. 75.
[15] Jürgen K. Zangenberg, «Reconstructing»..., p. 43.

Sin embargo, en caso de una intromisión farisaica en el grupo cristiano, la crítica del opúsculo hubiera sido mucho más dura y explícita contra los hipócritas. Además, no se les atribuye ni critica una actitud proselitista, tal y como aparece en Mt 23,15. *Did* 8,1-2 no indica que los seguidores de Jesús fueran expulsados del culto de la sinagoga, ni si continuaban acudiendo a la sinagoga los sábados, sino que se reunían para el culto todos los domingos, «el día del Señor» (*Did* 14,1). Es de suponer que ya no acuden a la sinagoga de los hipócritas, pues de haber sido así, el didajista hubiera prohibido explícitamente asistir a los lugares donde se realizaba el culto público según las oraciones de los fariseos.

El hecho de que los adversarios del didajista sean llamados hipócritas (*Did* 8,1-2) y perros (*Did* 9,5) no está en contraposición a la cercanía de la comunidad de la *Didajé* a las prácticas de sus adversarios. Más bien, muestra que el conflicto se dilucidaba con gran determinación empleando tópicos o etiquetas polémicas, en este caso para definir probablemente a los círculos farisaicos/pre-rabínicos. Este escrito cristiano pretende separarse socialmente de una corriente judía farisaica, sin abandonar el judaísmo. Ello es claro en el texto de *Did* 11,1-6, el cual se refiere a ciertos «apóstoles» que vienen con la intención de derribar (11,2) la tradición de perfección al recomendar la abolición de la Torá. Este mensaje de los falsos profetas y corruptores (16,3) pudiera identificarse con el mensaje paulino de acoger a los gentiles sin necesidad de observar la Torá. Se trata, por tanto, de un documento que trasluce un proceso de autodefinición frente a otras comunidades rivales que aceptaban a Jesús como Señor, pero defendían una doctrina distinta respecto a la Torá.

Por otra parte, la *Didajé* se encuentra muy cercana al contexto social y religioso de las comunidades de Mt. ¿Cómo situar estos dos escritos en el mapa del cristianismo primitivo y en relación a otros grupos judíos? Creo que pudieran existir dos respuestas a esta cuestión, aunque es difícil optar por alguna de ellas, pues depende de la localización que presupongamos para cada uno de estos dos escritos.

En primer lugar, si presuponemos que los dos documentos se compusieron y emplearon en dos áreas geográficas diferentes y, por tanto, corresponden a dos comunidades diferentes, aunque cercanas, entonces se podría aceptar la explicación de Milavec: «El evangelio de Mateo y la *Didajé* revelan sistemas religiosos independientes que re-

flejan dos modos diferentes de existencia de la comunidad. Aunque utilizaron ocasionalmente materiales paralelos para autodefinirse, lo perfilaron y amoldaron a contextos que sirvieran a sus propios fines distintivos. Por eso, la diversidad caracteriza incluso una herencia común» [16]. La *Didajé* y Mt serían representantes de una tradición de textos judeocristianos, aunque cada uno tiende a aplicar estos materiales a escenarios y objetivos diferentes. Además, se ha pensado que estos escenarios distintos se podrían dar en una misma ciudad plural, en la que estaban representadas diversas corrientes judeocristianas [17].

La segunda propuesta presupone un mismo contexto vital *(Sitz im Leben)*. Las diferencias entre la *Didajé* y Mt se deberían a que representan fases distintas de evolución de estas comunidades judeocristianas, por lo que también muestran relaciones distintas con otros grupos judíos. La *Didajé* representa, incluso, un estadio anterior del conflicto entre los miembros de Israel que aceptaron a Jesús y los sucesores de los fariseos que no creían en Jesús. Esta establece un conjunto de enseñanzas para diferenciarse mediante el ayuno y la oración sin ningún tipo de reparos ni con temor a represalias de parte de los hipócritas. Ello implica que los hipócritas no tenían poder suficiente como para intimidar a la comunidad en ese momento o en ese lugar. El conflicto, sin embargo, llegó a su plenitud en Mt, que representa un paso más de alienación y rechazo [18]. El razonamiento teológico del secreto que encontramos en Mt 6, claramente redaccional, indica que el rabinismo naciente ha obtenido el control del ámbito público judío. Así, las limosnas, que se enmarcaban dentro de los parámetros del patronazgo para la adquisición de prestigio y poder social, se deben realizar en secreto en la comunidad de Mt porque su comunidad ha perdido la batalla en la esfera pública en competencia con el rabinismo naciente y se ha retirado a la esfera de lo privado. Del mismo modo, la oración en privado denota que los hipócritas en Mt han logrado el control de las expresiones públicas del culto comunitario. La comunidad de Mt había perdido la batalla por la esfera pública y se arriesgaba a ser expulsada del judaísmo o a sufrir acciones punitivas (Mt 10,17-23) si eran identificados como miembros de dicha comunidad. Por este motivo, se rechazará la naturaleza pú-

[16] Aaron Milavec, *The Didache. Faith...*, p. 738ss.

[17] Clayton N. Jefford, «The Mileue»..., p. 47.

[18] Jonathan A. Draper, «Do the Didache and Matthew Reflect an "Irrevocable Parting of the Ways" with Judaism?», en Huub van de Sandt (ed.), *Matthew and the Didache. Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?*, Royal Van Gorcum – Fortress Press, Assen – Minneapolis 2005, pp. 233-235.

blica del ayuno, de tal forma que no vengan reconocidos como tales, presuponiendo que la comunidad de Mt ya ayunaba en días diferentes que la comunidad rabínica naciente. En respuesta a esta situación, la comunidad de Mt se retira del espacio público para practicar su fe en secreto. La ruptura no es completa dado que se les exige a sus integrantes que obedezcan a los sucesores de Moisés, el movimiento rabínico naciente, pero la amargura y la culpa hacen difícil ver cómo se podría haber evitado una ruptura final. Las «rupturas de caminos» *(partings of the ways)* con un Israel ahora dominado por el rabinismo naciente todavía no ha sucedido, pero se vislumbra en el horizonte. La preocupación de la comunidad de Mt es evitar ese momento, eludiendo la confrontación pública en las nuevas circunstancias y busca articular su propio lugar como un grupo minoritario atribulado en el ámbito social y marginal dentro de la comunidad judía, pero un grupo especial en el designio divino.

Sin lugar a dudas, esta última propuesta presentada por Draper es atractiva y sugerente. Con ella obtenemos un eslabón más en la cadena de estas comunidades cristianas judías, explicando la antigüedad de la *Didajé* y su relación a Mt. Es más, se puede aducir que la actitud de ambos documentos frente a los falsos profetas corrobora la mayor antigüedad de la *Didajé*. *Did* 11-13 trata de los profetas y de los problemas prácticos que se pueden plantear a la comunidad para discernir al verdadero profeta: «Por sus frutos se discernirá al verdadero y al falso profeta» (*Did* 11,8). La crítica contra los falsos profetas se basa fundamentalmente por aprovecharse de la comunidad o por la enseñanza errónea que puedan proclamar. Pero incluso en esta última acusación, la crítica no es tan mordaz ni tan dura como encontramos en Mt 7,15s: «Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis». Este tono mordaz del evangelio claramente indica un posicionamiento a la defensiva mucho más crítico que la *Didajé*. La situación social reflejada por la *Didajé* es mucho más distendida, fruto tal vez de su mayor antigüedad. Sus enemigos son miembros del mismo universo sociocultural, competidores por el mismo espacio. Nos encontramos en un escenario con dos grupos opuestos dentro del mismo judaísmo que competían en la misma ciudad o región.

Una vez situado el documento en el mapa virtual del cristianismo primitivo y de sus comunidades, es el momento de poder indicar con más precisión su origen geográfico y temporal.

7. Fecha y lugar de composición

Los estudiosos han sugerido todo tipo de fechas para datar su composición final que varían desde los años 50 hasta la primera mitad del siglo III. Ante la ausencia de indicaciones precisas del documento para su datación, la atención de la investigación se centró en el gran número de coincidencias con el evangelio de Mateo, lo que sería un punto de partida lógico para cualquier tentativa de situar la *Didajé* dentro de la red más amplia de la vida y literatura del cristianismo primitivo. Los eruditos están divididos entre quienes explican esta conexión como producto de una dependencia literaria o alusión directa de la *Didajé* al evangelio de Mateo, y quienes consideran que estas similitudes serían el resultado de una dependencia de una tradición o tradiciones comunes. Los primeros abogan preferentemente por una fecha posterior a Mt, como pudiera ser a inicios del siglo II d.C. [19]. Los estudios más recientes [20], basados en el contenido del documento, así como en el contexto vital presentado en el epígrafe anterior, proponen su datación en la segunda mitad del siglo I. Según parece, nos encontramos ante el escrito cristiano más antiguo, no canónico, anterior incluso a algunos libros del NT.

El texto tampoco ofrece indicaciones topográficas para determinar su lugar de composición o uso. El único dato claro es su lenguaje griego. Ello implica que se debió emplear en una comunidad cristiana de lengua griega. Alguna sección de la obra está dirigida expresamente a cristianos provenientes del mundo gentil. Estos dos datos permiten pensar que debía tratarse de una comunidad de lengua griega inmersa en ambiente gentil, donde podía ganar adeptos. Por su parte, el contenido del documento, así como el empleo de la sección judía de los Dos Caminos indican que era una comunidad orientada al judaísmo, es decir, algún tipo de comunidad judeocristiana. En base a estos datos, se ha propuesto la ciudad de Antioquía [21]

[19] Klaus Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Kösel-Verlag, Múnich 1984, pp. 62-63, a principios del siglo II; Clayton N. Jefford, *The Sayings of Jesus in the Teaching of the Twelve Apostles*, Brill, Leiden 1989, p. 145, presupone la dependencia y sitúa su composición entre los años 80-100; Daniel Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos...,* p. 74, acepta los rasgos arcaizantes del escrito, por lo que la data hacia el año 70.

[20] Cf. Marcello del Verme, Alan J. P. Garrow, Jonathan A. Drapper, Aaron Milavec...

[21] Según Michelle Slee, *The Church in Antioch in the First Century C.E. Communion and Conflict* (JSNTS 224), T&T Clark, Londres y Nueva York 2003, pp. 54-116, el didajista compuso esta obra para resolver la situación de la iglesia de Antioquía tras la partida de Pablo.

como lugar de composición, una gran ciudad donde podían coexistir diversos grupos cristianos, lo que explicaría tanto los contactos con Mt como las diferencias con Ignacio.

Su antigüedad y su localización en su medio religioso y social hacen de esta obra un documento de inmenso valor para conocer el proceso de desarrollo de unos grupos cristianos inmersos dentro de un contexto social más amplio judío y gentil, la forma de definir su identidad... Ello hace que estemos ante un opúsculo que debe ser tenido en consideración para un mejor conocimiento de los orígenes del cristianismo.

* * *

El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el Imperio

Carmen Bernabé Ubieta

1. Contextualización socio-histórica e ideológica

a. *Comunidades minoritarias de herencia judía en grandes ciudades helenistas*

El autor del Apocalipsis se llama Juan y se autodenomina «siervo de Jesucristo» (1,1), hermano y compañero de tribulación de las comunidades a las que dirige su escrito (1,9). Su propuesta se presenta como una revelación tenida por el autor en un éxtasis que tuvo lugar en la isla de Patmos (1,9-10), un hecho que le da una gran autoridad a su mensaje según los cánones del tiempo y el lugar.

El lugar de composición parece haber sido Asia Menor y, en concreto, Éfeso, ya que, aunque la visión tuvo lugar en Patmos, esta parece ser algo pasado que se pone por escrito tiempo después. También apuntan a esa zona geográfica las comunidades a las que se dirigen las cartas a las siete iglesias (1,9-3,22), donde además de Éfeso, se menciona a Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. Serían, por tanto, comunidades situadas en el entorno de

Éfeso aunque el número siete apunta a la totalidad y, por tanto, a la posible pretensión de dirigirse a toda la Iglesia.

Estas comunidades a las que se dirigía el Apocalipsis eran de origen judío o, al menos, conocían bien la herencia y las tradiciones judías, su imaginario y sus tradiciones..., pues el autor acudió a un género muy concreto como es el apocalipsis, a la relectura de las tradiciones del Éxodo (8,2-11,19; 15,5-16,21) y se sirvió de imágenes tradicionales judías (12,1-15,4) para proponer su interpretación profética del momento histórico en el que vivían los destinatarios y su visión apocalíptica del futuro. Se trataba de comunidades que vivían en unas ciudades con características similares, fruto de la uniformización que había supuesto el gobierno del Imperio romano en la zona. La economía impuesta por el Imperio, su religión política centrada en los cultos imperiales a Roma, al emperador, y a su familia, además de la cultura grecorromana que se extendía uniformando, en gran medida, la vida y la arquitectura urbana de las grandes ciudades del Imperio, habían hecho de ellas grandes centros culturales donde la ideología imperial, teológicamente legitimada, iba conformando la identidad y los ideales de sus habitantes.

b. *El trasfondo del culto imperial*

El culto imperial tenía una importancia crucial en la vida de los habitantes del Imperio, y es un elemento central en el Apocalipsis. La supremacía de Roma se fundamentaba en su poderío económico, y en el militar, que ayudaba a mantener el primero. Las provincias a lo largo de todo el Imperio, con sus colonias o sus ciudades sometidas... eran el lugar de donde Roma tomaba las riquezas que necesitaba para seguir manteniendo su hegemonía y la forma de vida de sus élites. La sumisión de las ciudades se lograba de formas diversas: mediante la presencia y la fuerza del ejército, o de forma más sutil, mediante el culto imperial que se convertía en la expresión de la lealtad a Roma y sus dirigentes. Se trataba de un mecanismo ideológico mediante el cual los habitantes del Imperio se identificaban con los poderosos y los gobernantes, a la vez que obtenían favores, sobre todo económicos[22] y políticos. Es comprensible que las ciudades rivalizaran entre sí por el privilegio de ser sede del culto imperial, como pasó con Pérgamo y Éfeso. Esta última

[22] J. Nelson Kraybill, *Imperial Cult and Commerce*. T& T Clark, Sheffield 1996.

tuvo que esperar al mandato de Domiciano para que se le concediera el derecho a instituir un templo provincial con el culto imperial y un sacerdote dedicado al mismo, algo de lo que ya gozaba la ciudad rival de Pérgamo[23], cosa que sucedió hacia el año 90.

En ellos, solamente la élite podía tener lugar como oficiantes y solo una pequeña parte de la población podía acudir a sus festividades, pero su calendario festivo ordenaba la vida de la provincia de Asia y había muchos que se unían, de formas varias, a estos sacrificios que establecían un lazo aunque fuera simbólico con el poder.

Si bien es cierto que el Imperio romano era tolerante con las creencias particulares y su expresión en privado, también lo es que exigía una adhesión a su sistema de valores político-sociales que se sustentaban en una teología política que los legitimaba y que se expresaba mediante determinados actos sociales, uno de los más importantes era el culto a la emperador y lo que ello llevaba aparejado. La carne ofrecida en los sacrificios y las comidas rituales eran parte de ese sistema político-religioso. Unas acciones simbólicas que contenían un alto contenido identitario e integrador y que estaba pensado para expresar y reforzar la vinculación social al sistema político imperial. El culto imperial y su ideología se hacía presente de formas variadas, mediante diferentes artefactos como estatuas, inscripciones, fiestas, juegos... Era un verdadero «ministerio de propaganda»[24].

«Los cultos provinciales al emperador crearon, mantuvieron y definieron un orden significativo en el cosmos. Además de otras funciones, los templos provinciales para el culto imperial sirvieron como símbolos de la cosmología que sostenía al gobierno imperial, que definía la identidad de la provincia y que promovía la obediencia provincial en los diferentes niveles de la sociedad»[25].

La crítica al culto imperial es uno de los motivos centrales del Apocalipsis como lo pone en evidencia su terminología y sus imágenes (abundancia de términos como altar, trono, rey, reino, poder, cuerno, súbditos, adorar, postrarse, anciano en el trono rodeado de multitud que le alaba...), descripciones (sala real, liturgia de adora-

[23] Simon R. F. Price, *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

[24] La expresión es de Eduardo Arens, en *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza...*, p. 102.

[25] Steven J. Friesen, *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading revelation in the Ruins*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 55.

ción, cánticos de alabanza...), o las contraposiciones que tienen a Roma o sus soberanos, bajo figuras simbólicas –Prostituta, Babilonia, la Bestia...– por un lado, y a la comunidad por otro –mujer, sellados... pero esta crítica va más allá de la crítica a unos ciertos ritos. Nos encontramos ante un libro que presenta, como todos los apocalipsis, una teología política en imágenes con la finalidad de llamar a resistir semejante modelo socio-económico y religioso y a su propaganda. Es una llamada a resistir y a mantener la propia identidad. Una llamada a mantener la identidad de quienes no reconocen más Señor que a Jesucristo.

c. *La apocalíptica y su visión política*

Los apocalipsis tienen un *Sitz im Leben* político, suelen surgir en momentos de opresión política, dominio extremo y el sufrimiento que ello lleva aparejado y, aunque no solo, tratan de dar ánimo y esperanza a quienes se ven inmersos en esa situación. En los años 80-90, después del desastre de la primera guerra judía, hubo un rebrote de la apocalíptica que proclamaba que la situación de sometimiento a Roma que vivían los judíos era, como lo había sido el destierro en Babilonia, una purificación del pueblo, pues Dios podía utilizar a la naciones y sus reyes para castigar a Israel, pero pronto intervendría para liberarles y derrotar al nuevo poder. Estas ideas se mantuvieron y fueron creciendo hasta provocar una nueva ola de sentimiento nacionalista que llevaría a la segunda guerra judía en el 132. Flavio Josefo criticó, en su obra, este tipo de pensamiento, pero lo hizo precisamente mediante el uso de visiones (GJ 3.351-55), lo que parece indicar una asunción de ese tipo de recursos y tradición pero en una dirección totalmente nueva: la adaptación.

El mensaje ofrecido en un apocalipsis aparece como un mensaje de Dios al vidente a través de un ser celestial o de Cristo resucitado. «Apocalipsis» viene de *apocaluptô*, «desvelar». La revelación puede ser mediada de formas diferentes: una epifanía, una visión, una audición, un viaje celestial o ascenso, un libro celestial, o un emisario divino. El contenido pueden ser secretos sobre el cosmos y sobre el futuro que pretenden transmitir conocimiento sobre acontecimientos políticos, históricos, el destino de la humanidad o del pueblo de Dios. En este tipo de literatura, los símbolos tienen una importancia extraordinaria en ellos porque ayudan a dar el mensaje cifrado de forma que solo pueda ser descodificado por quienes conocen las cla-

ves que suelen estar enraizadas en el propio imaginario cultural y tradicional de la comunidad a la que se dirige y que le diferencia de la sociedad que le rodea. En momentos de peligro es una forma de preservar a los destinatarios pero también es un medio y una llamada a preservar y reforzar la propia identidad, tanto cultural como religiosa porque ambas se consideran inseparables. Es una llamada a perseverar en la propia posición vital y a mantener una respuesta profética y martirial (de testimonio dispuesto a afrontar la muerte).

La revelación de secretos sobre el cosmos o el futuro supone una lectura y una interpretación de los acontecimientos presentes en una dirección determinada que pretende guiar a los destinatarios del escrito para que piensen y vivan de la forma presentada[26]. La lectura que se hace del presente a través de la visión del futuro es una toma de posición que se legitima por el origen celeste y divino de su procedencia. La función de los apocalipsis fue sin duda consolar y llamar a la resistencia *(hypomonê)*, pero no solo, porque es evidente que su pretensión era inculcar un tipo de comportamiento ético y piadoso. Es fácil detectar el papel ideológico que cumplen y cómo su posición es hacer frente al dominador y a su sistema de propaganda. El modelo de James C. Scott, al que nos referiremos a continuación, nos permitirá entender mejor esa posición.

d. *La identidad y la resistencia: diferentes estrategias de los grupos minoritarios y dominados*

El problema de la identidad fue muy importante a finales de siglo cuando comenzaba a desaparecer la segunda generación y la conexión con los discípulos de primera hora y con el origen quedaba aún más lejos. Por otro lado, los seguidores de Jesús iban siendo conocidos como un grupo diferente del judaísmo con la subsiguiente pérdida de ventajas que conllevaba pertenecer a una religión «antigua». Los «cristianos», como fueron llamados por primera vez en Antioquía, comenzaron a ser considerados un culto[27] entre los mu-

[26] Adela Y. Collins, «El libro del Apocalipsis», *Nuevo Cometario Bíblico San Jerónimo*, vol. II, Verbo Divino, Estella 2004, pp. 604ss.

[27] Aquí se entiende «culto» en el sentido técnico que le da la sociología de la religión. Un culto es un movimiento integrador, a menudo sincretista, que se importa eficazmente (por traslado o mutación) a otro sistema cultural religiosamente definido, con el que trata de sintetizar su novedosa visión simbólica del mundo. Cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo*, pp. 169-170.

chos cultos originados y procedentes de Oriente que se extendían por el Imperio romano hasta llegar a la misma Roma y que, como ellos, tuvo que afrontar oposiciones, sospechas y restricciones en algunos momentos determinados.

Como toda identidad, la suya debía establecerse en relación a los dos grupos más importantes a los que estaba referido, la sociedad grecorromana y el Imperio, por un lado, y el judaísmo –de donde procedían– por otro. Mientras la tarea prioritaria del siglo I había sido la relación con otros grupos judíos y la definición frente a ellos; ahora, en los albores del siglo II, pasaba a primer plano la relación con el mundo grecorromano y sus instituciones más representativas. Comenzaba un período en el cual los grupos cristianos, como tales cristianos, tuvieron que ir encontrando su lugar y su identidad en el seno de la sociedad grecorromana, y lo hicieron adoptando diferentes posiciones dentro de un espectro al que se ha definido con la expresión «entre la adaptación y la resistencia». Los diversos grupos cristianos se situaron en posiciones diferentes en ese espectro, más lejos o más cerca de uno y otro extremo. Más cerca del extremo de la adaptación suelen situarse las comunidades que se adivinan detrás de Col, Ef, Lc-Hch, las Pastorales, 1 Pe o *1 Clem.* Todos estos escritos parecen promover, en diferentes grados, una adaptación a la sociedad circundante y a sus moldes culturales, subrayando, a la vez, los elementos éticos de la tradición cristiana. En el extremo de la resistencia se encuentra el testimonio de un grupo al que se le pide una respuesta radical en la línea de la dimensión profética y martirial, el Apocalipsis.

Estas actitudes que parecen ser totalmente diferentes, incluso opuestas, quizá puedan ser comprendidas de forma más justa y profunda si se entienden como pasos diversos en la estrategia de resistencia que los grupos pequeños y subordinados mantienen frente a los grandes colectivos que ostentan el poder[28]. La resistencia puede, en ocasiones, manifestarse de forma velada bajo un comportamiento aparentemente sumiso que finge regirse por los valores del grupo dominante pero que esconde una resistencia disfrazada mediante el arte de la adulación y el engaño que los iguales captan y que los poderosos solo, en el mejor de los casos, sospechan. En el ámbito privado desarrollan unas conductas y una tradición propia que fortalece su identidad. Otras tácticas públicas de resistencia, algo más arriesgadas, son aquellas que pretenden engañar y avergonzar a los

[28] James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, Txalaparta, Estella 2003.

poderosos utilizando palabras y gestos con doble sentido que ponen de manifiesto la ignorancia y debilidad de las élites pero ante lo cual estas, cogidas en su propia moral e ideología, no pueden tomar represalias: esto sucede cuando los dominados, apelando a los ideales y valores de los opresores dejan en evidencia su falsedad, su injusticia, o los llenan de nuevo contenido. Esta actitud es más peligrosa. Una tercera posición, con mucho más riesgo para los grupos dominados, es aquella que, en circunstancias especiales de crisis sociopolíticas o económicas, se traduce en un ataque más explícito a la ideología oficial. El riesgo evidente es la posibilidad de una reacción violenta y las represalias por parte del grupo dominante. En todas ellas está implícito el esfuerzo por defender la propia identidad.

Desde esa teoría, los primeros escritos a los que hemos aludido más arriba no estarían promoviendo, sin más, la adaptación, sino animando a establecer una estrategia de resistencia más sutil y menos evidente; mientras que el Apocalipsis, como ejemplo de los segundos, en un momento de crisis, aboga y anima a una estrategia de oposición más abierta y peligrosa.

2. El Apocalipsis: una teología política de la resistencia activa no violenta

Se ha hablado de que estas comunidades soportaban persecuciones, pero aunque pueden verse señales de algunos episodios localizados de persecución (1,9; 2,3.10); sin embargo, los autores no dan como seguro que fuera escrito como respuesta a una persecución generalizada contra los cristianos por parte de Domiciano, puesto que, en la misma zona y época, hay otros grupos cristianos, como 1 Pe, que no aluden a persecución alguna, por lo cual, los autores proponen que podría tratarse más bien de persecuciones o acosos locales y puntuales. El problema al que alude el Apocalipsis parece ir por otro lado. Las alusiones a las persecuciones que se dan en las visiones podrían ser más bien una premonición o un aviso de lo que podía suceder en el futuro como consecuencia de mantener ciertas actitudes a las que llama y anima el escrito, y estarían construidas a base de imágenes tomadas de las persecuciones en época de Nerón.

En este escrito que, como se ha dicho, se sitúa a final del gobierno de Domiciano (95-96). Este emperador acababa de conceder a Éfeso el privilegio de instituir un culto provincial al emperador y erigir un templo para ello. Privilegio que ahora disputaba con Pér-

gamo. Quizá esta situación explique la urgencia que muestra el escrito. Un problema que, con probabilidad, ya existía vuelve a ponerse de actualidad. El autor, un profeta conocido por las comunidades de la zona les escribe al respecto.

La situación que él considera muy importante, grave y decisiva para la comunidad tiene que ver con el posicionamiento ante el culto imperial y su significado; sin embargo su visión de la situación no parece ser la única ni ser compartida por otros profetas y quizá dirigentes de las comunidades a las que se dirige. La alusión a una profetisa de Tiatira con el nombre de Jezabel (2,20-23) supone ya una descalificación y una desacreditación hacia una mujer profeta de una comunidad que parece tener una posición distinta de la suya. El hecho de denominarla con el nombre de una reina del reino del Norte (2 Re 9,22), a la que la Biblia caracteriza muy negativamente por haber introducido cultos idolátricos en Israel favoreciendo el sincretismo cultual, supone una estigmatización y un juicio demoledor contra aquella. Lo mismo hay que decir de aquellos a los que denomina «nicolaítas» (2,14-16) y que viven en Pérgamo. Las alusiones a personajes del AT conocidos por sus cultos idolátricos. Así como la alusión a la fornicación en el caso de la mujer, hacen suponer que se trata de algunos que mantienen posiciones diferentes a la suya en cuestiones de posicionamiento ante el culto imperial. Bien podían pensar aquellos, al estilo de Pablo respecto a la carne sacrificada a los ídolos en Corinto, que la expresión de lealtad al emperador se podía separar de su adoración y consideración como divino. En todo caso, vemos que en estas comunidades hay posturas diferentes ante el tema de la posición frente al sistema socio-político y económico del Imperio que se legitimaba religiosamente.

El mensaje del libro se elabora en torno a una estructura construida en forma de inclusión[29], cuajada de imágenes y símbolos, en

[29] Opto, con alguna modificación, por la estructura propuesta por Pablo Richard, en Ricardo López Rosas y Pablo Richard, *Evangelio y apocalipsis de San Juan*, Verbo Divino, Estella 2006, p. 301.

Prólogo y saludo (tiempo presente) (1,1-8)
a) Septenario de las cartas: visión apocalíptica de las Iglesias (1,9-3,22)
b) Septenario de los sellos: visión profética de la historia (4,1-8,1)
c) Septenario de las trompetas (relectura de Éxodo) (8,2-11,19)
Centro: la comunidad cristiana entre las Bestias (12,1-15,4)
c') Septenario de las copas (relectura del Éxodo) (15,5-16,21)
b') Visión profética de la historia (17,1-19,10)
a') Visión apocalíptica del futuro (19,11-22,5)
Epílogo (tiempo presente) (22,6-21)

cuyo centro se encuentra la descripción de la situación histórica en la que se halla la comunidad (es); una situación extremadamente difícil, en un medio hostil caracterizado por la supeditación a la ideología imperial y sus consecuencias políticas, sociales y económicas. La descripción del presente histórico comunitario es una visión de la realidad que se puede calificar como profética, y la visión del futuro es descrita en términos apocalípticos llenos de imágenes del Éxodo y la tradición judía que recuerda la intervención liberadora de Yahvé en la historia. Todo para lograr una condena de la idolatría absolutista del Imperio que usurpaba la soberanía que solo pertenecía a Dios y una llamada efectiva y movilizadora a no abandonar (apostatar) ni a acomodarse (sincretismo) sino a la resistencia activa pacífica.

Mediante la imagen de la gran Babilonia y la gran prostituta que, en la tradición judía, hacen alusión a la idolatría, se lanza una crítica y una condena feroz al sistema totalitario imperial de Roma, a sus valores, a sus métodos, a su pretensión de divinización. La llamada al resistencia, incluso con peligro de persecución y muerte (13,10), está basada en la fe en el Resucitado, el cordero degollado que se mantiene en pie (5,6), el único que puede abrir los sellos del libro de la historia, el único que conoce su sentido y su final porque ha vencido a la muerte.

Juan llama a la resistencia mediante imágenes procedentes de Dn, Ez y de todos aquellos profetas y tradiciones que hablan de la fidelidad de Dios en la historia, convencido de que, por la fidelidad de Dios que resucitó a Jesucristo, la bestia, el falso profeta y el dragón –como símbolos del poder de Roma, de sus servidores y aliados– serán vencidos. El mal y la injusticia, el poder de ese mundo injusto y opresivo, no durarán para siempre (de ahí los números que siempre son la mitad de siete, el número de la plenitud, y por tanto simbolizan la finitud). La comunidad, como la mujer llevada al desierto, saldrá vencedora.

El apocalipsis propone una forma de organizar la convivencia política que era una alternativa a la que vivían estas comunidades en la sociedad conformada por la ideología imperial y su Pax conseguida a base de sangre, dominación y opresión. Esa «utopía» aparece bajo la imagen de la Nueva Jerusalén bajada del cielo donde Dios, sentado en su trono y recibiendo culto y adoración, es el centro, en imagen que contrasta claramente con la que proponía el culto al emperador de las ciudades más importantes de la provincia romana de Asia, entre otras.

* * *

PRIMERA CARTA DE CLEMENTE DE ROMA A LOS CORINTIOS *(1 CLEM)*

Fernando Rivas Rebaque

1. Ocasión y género literario de *1 Clem*

Así expresa el propio autor el motivo de este libro: «A causa de las repentinas y sucesivas desgracias y contratiempos que nos han sobrevenido, hermanos, reconocemos que, con tardanza, hemos atendido a los asuntos que os inquietan, amados: la revuelta *(stásis)* chocante e impropia de los elegidos de Dios, infame y sacrílega, que unos individuos arrogantes y audaces han encendido hasta tal punto de insensatez que vuestro nombre, respetable y famoso y digno de amor entre todos los hombres, ha sido gravemente ultrajado» (*1 Clem* 1,1). En la comunidad de Corinto se ha producido una revuelta interna (*stásis*: cf. *1 Clem* 47,6) provocada por algunos jóvenes que han expulsado del gobierno a los mayores (*presbyteroi*: *1 Clem* 3,3; 44,6) [30].

El autor de *1 Clem* propone a los autores de la revuelta que repongan a los ancianos expulsados y ellos mismos se exilen voluntariamente (*1 Clem* 54,2; 57,1-2), para así poder vivir comunitariamente «en paz y armonía» (*1 Clem* 63,1-2), pues la discordia no va solo contra la Iglesia, sino contra el mismo orden cósmico querido por Dios (tema común en el estoicismo de este período).

Este escrito es considerado desde el punto de vista literario como perteneciente al género deliberativo, y más en concreto al consejo *(symbouletikon)*, utilizado para persuadir a otras personas a tomar una resolución oportuna ante las dificultades que se les presentan; no está pensado para ordenar, sino para dar consejos. Es un

[30] A pesar de los múltiples intentos por averiguar quiénes eran estos «jóvenes» (lucha generacional entre los antiguos dirigentes y los nuevos poderes emergentes, disputas ministeriales entre presbíteros y obispos o diáconos, discrepancias ideológicas entre gnósticos y ortodoxos...), el texto no permite ir más allá, al menos por el momento.

género literario muy utilizado en la Antigüedad en el caso de las divisiones internas dentro de un colectivo[31]. De hecho el propio autor de *1 Clem* utiliza la propia palabra «consejo» para describir su actitud (*symboulê*: *1 Clem* 58,2), emplea la segunda persona del plural (algo habitual en este género) y resalta la necesidad de paz y armonía, para lo que aporta numerosos ejemplos. Sin embargo, en el caso de *1 Clem* este «consejo» tiene un gran parecido con la costumbre que tenía el Senado o el emperador de dirigirse a las provincias o ciudades dependientes de Roma.

2. Autor

A pesar de que el nombre de Clemente no aparece en los manuscritos más antiguos de la carta, cuyo autor y destinatario son colectivos: «La Iglesia que reside en Roma... a la Iglesia que reside en Corinto» (saludo), este escrito ha sido atribuido tradicionalmente a Clemente de Roma desde muy antiguo: así Dionisio de Corinto (en torno al 170)[32], Ireneo de Lyon (180)[33] o Clemente de Alejandría (hacia el 200)[34]. Orígenes considera que este Clemente es el que aparece en Flp 4,3[35].

La tradición, al menos desde finales del siglo II, habla de él como tercer obispo de Roma (tras Lino y Cleto[36]), aunque Tertuliano afirma que habría sido ordenado obispo por Pedro[37], y la tradición pseudoclementina lo pone en relación con Bernabé[38]. En la

[31] Cf. Dión Crisóstomo, *Oratio* 38, donde opone precisamente «revuelta» *(stasis)* a «concordia» *(homonoia)*.

[32] En una carta dirigida a Soter, obispo de Roma: «En esta misma carta menciona la de Clemente *A los corintios*, mostrando que se venía haciendo lectura de la misma en la Iglesia desde tiempo atrás por costumbre antigua; dice así: "Hoy, pues, hemos celebrado el día santo del Señor y hemos leído vuestra carta. Continuaremos leyéndola de vez en cuando para amonestación nuestra, lo mismo que es la primera que nos fue escrita por medio de Clemente"», Eusebio de Cesarea, *HE* IV, 23,11.

[33] Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* 3,3,3 (en torno al 180).

[34] Clemente de Alejandría. *Stromata* V,12 (sobre el 200), cf. Eusebio de Cesarea, *HE* III, 16: «De este [Clemente] se posee una *Carta* universalmente admitida, larga y admirable, que escribió en nombre de la Iglesia de Roma a la de los Corintios con motivo de una sedición que hubo entonces en Corinto. Sabemos que esta carta se ha leído públicamente en la asamblea en la mayor parte de las iglesias, no solo antiguamente, sino también en nuestros días. Y de que en el tiempo indicado tuvo lugar la sedición de Corinto, Hegesipo es testigo suficiente».

[35] Cf. Orígenes, *Comentario a Juan* 6,36.

[36] Cf. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* 3,3,3.

[37] Cf. Tertuliano, *Prescripciones contra todas las herejías* 32.

[38] Cf. Pseudo-Clemente, *Reconocimientos* 1,713.

propia Roma una de las antiguas parroquias *(titulus)* es denominada como «de Clemente», porque habría sido su casa y lugar de reuniones, y se pone a este Clemente en relación con la catacumba de Domitila. Todas estas tradiciones fueron recogidas por Eusebio de Cesarea, que habla de Clemente como un colaborador de Pablo, perteneciente a la familia de Tito Flavio Clemente, ejecutado por Domiciano en el año 95[39].

3. Fecha de composición

Las dificultades que encontramos acerca de la autoría repercuten en la fecha de composición de *1 Clem*: si Flavio Clemente no es el autor de este escrito, entonces la fecha de 95-96, considerada como la más probable, deja de ser tan concluyente, lo mismo que el dato de la muerte de Clemente aportado por Eusebio (101-102). En realidad la clave está en cómo se entienda la frase de *1 Clem* 1,1: «A causa de las repentinas y sucesivas desgracias que nos han sobrevenido», que hasta hace poco se venía identificando con las persecuciones contra los cristianos que tuvieron lugar durante el período final de Domiciano[40], algo que en la actualidad no se considera tan evidente.

Sin embargo hay otros datos en el propio escrito que nos pueden ayudar en la datación como es el hecho de que la muerte de Pedro y Pablo se haya producido hace tiempo (*1 Clem* 5,1-7), lo mismo que los presbíteros elegidos por los apóstoles (*1 Clem* 44,2) y que la Iglesia de Corinto sea considerada como «antigua» (*1 Clem* 44,3). Todo ello da como resultado que podamos hablar, como la fecha más antigua posible *(terminus ad quo),* de los años 80, y, como la fecha más reciente *(terminus ad quem),* de los años 100-120[41]. No deja de ser significativo, en este sentido, que en el *Pastor,* obra un poco posterior de Hermas, un laico cristiano residente en Roma, se le recomienda a Hermas que entregue su obra a Clemente «quien la enviará a las demás ciudades, pues a él le está encomendada esta tarea» (Hermas, *Pastor. Visión* II,4,3).

[39] Cf. Eusebio de Cesarea, *HE* III, 15-17, en referencia a Suetonio, *Domiciano* 15. Según Dión Casio, tanto la muerte de Flavio Clemente como el destierro de su esposa Domitila habían sido por practicar «el ateísmo judío» (*Historia de Roma* 67,14), es decir, por ser cristianos según algunos investigadores.

[40] Cf. Eusebio de Cesarea, *HE* III, 18.

[41] La *Carta a los Filipenses* de Policarpo de Esmirna parece haber imitado a *1 Clem.*

4. Aportación a nuestro conocimiento de los orígenes cristianos

La obra de *1 Clem* habría que situarla en una doble perspectiva: por un lado como representante de la corriente judeocristiana que pervivió hasta bien entrado el siglo II, sumándose así a otros escritos como la carta a los Hebreos (con la que tiene multitud de conexiones), la *Didajé*, la *Carta de Bernabé* o el *Pastor* de Hermas, entre otros. Además *1 Clem* representa a un cristianismo culto propio de estamentos acomodados o estrechamente relacionados con ellos (frente a la *Didajé* o el propio *Pastor* de Hermas, que estarían más cercanos a los estamentos populares). Y todo dentro de la comunidad de Roma que, por lo que parecen sugerir los testimonios que nos han llegado, gozaba de una particular pluralidad interna.

Este carácter judeocristiano se expresa en distintos ámbitos: así, teológicamente, se sigue atribuyendo el nombre de Dios *(ho Theos)* solo al Padre, al que presenta como «soberano» *(despotês)*[42] y fundamento de todo, cuya misericordia se manifiesta por la creación del universo (*1 Clem* 19,3-20,12). De hecho, suele evitar el nombre de Dios, reemplazándolo por un pronombre. Se sigue manteniendo el típico título judeocristiano de *paîs toû Theoû* (hijo de Dios o siervo de Dios) para hablar de Cristo, al que por otro lado se le da también el título de Señor *(Kyrios)*, que en los LXX se aplica solo a Yahvé, lo mismo que «cetro de grandeza» (*1 Clem* 16,2), asociada a las concepciones mesiánicas del AT y de la literatura intertestamentaria, o «sumo sacerdote» (*1 Clem* 36,1-2). Asimismo sigue empleando la teología del Nombre de Dios para referirse a Jesucristo. En ocasiones se emplea la expresión «sangre de Cristo» para indicar su pasión y muerte (*1 Clem* 7,4).

En el ámbito escriturístico *1 Clem* considera «Escritura» al AT en su versión griega de los LXX, del que hace un uso abundantísimo (casi una cuarta parte de la obra son citas del AT). No conoce ningún evangelio concreto, sino que maneja fuentes orales extracanónicas. Lo que sí parece conocer es Heb, 1 Cor y Rom. En ocasiones *1 Clem* cita como Escritura libros no canónicos[43].

La estructura ministerial que parece desprenderse de *1 Clem* es claramente presbiteral, con carácter colegial, algo habitual en las co-

[42] Clemente de Roma, *1 Clem* 14,3; 19,3; 20,11; 23,1; 29,1.
[43] Cf. *1 Clem* 17,5 (apócrifo de Moisés); 23,3-4 (*¿Apocalipsis de Eldad y Modad?)*; 46,2.

munidades judeocristianas, aunque ya empieza a darse el proceso de confusión entre el papel de los *presbyteroi* y los *episkopoi,* por lo que podemos hablar de la figura del *presbyteros-episkopos.* De hecho, el término *ekklêsía* aparece pocas veces en *1 Clem*, que considera la estructura y organización del pueblo elegido del AT como prefiguración de lo que va a ser después la Iglesia.

Además en *1 Clem* tenemos uno de los primeros testimonios de un cristianismo estrechamente relacionado con los estamentos superiores, algo habitual en el judaísmo de la diáspora (como vemos en el caso de Filón de Alejandría). Es un cristianismo culto que conoce y utiliza los recursos oratorios de la época y está fuertemente influido por la filosofía dominante de su tiempo, el estoicismo. Amante del orden y del equilibrio, en consonancia con la propuesta imperial de este período («concordia»: *1 Clem* 20,1-12), procura llevarlo a todos los campos como, por ejemplo, al propugnar la necesaria complementariedad entre los miembros del estamentos superior y los del inferior, sin cuestionar las desigualdades existentes (*1 Clem* 27,1-3; 38).

5. Influencia posterior

La obra de *1 Clem* ha tenido un notable influjo en la tradición cristiana posterior en un doble sentido. En primer lugar, *1 Clem* fue considerado hasta mediados del siglo III por algunas comunidades cristianas como perteneciente al canon de escritos inspirados, y de hecho esta obra, contemporánea e incluso anterior a algunos escritos del NT, se encuentra en el Códice Alejandrino (h. el 400 d.C.) como parte de los escritos canónicos, justo después del Apocalipsis, y en otras Biblias cristianas (así como en un códice copto de la Biblia del siglo V y en el Códice Jerosolimitano, del siglo XI). De hecho en el Nuevo Testamento siríaco a lo largo de la Edad Media se leía como palabra de Dios. Clemente de Alejandría la considera canónica[44] y fue muy utilizada en el culto hasta principios del siglo IV.

El nombre de Clemente fue utilizado además en los siglos III y IV para atribuirle la autoría de una serie de escritos de corte judeocristiano conocidos como *Pseudo-Clementinas.* Clemente sería el continuador de las auténticas enseñanzas de Pedro y Santiago, frente a las doctrinas de ciertas personas influidas por las ideas de Pablo. En

[44] Clemente de Alejandría, *Stromata* 5,12, cf. Eusebio, *HE* III, 16.

esta misma línea, a Clemente se le han atribuido una serie de escritos entre los que destacan la segunda *Carta de Clemente a los Corintios*, una homilía de mediados del siglo II que invita al arrepentimiento, sobre la base de Is 54,1, y dos cartas dedicadas a defender la virginidad y el ascetismo escritas en torno al siglo III en Palestina.

Pero es que además *1 Clem*, a pesar de estar escrito en forma de carta y no tener ninguna pretensión legislativa, es el fundador de una determinada manera de abordar el derecho en la Iglesia, presentándolo como algo que emana de la voluntad de Dios. No es casual, en este sentido, que varios documentos canónico-litúrgicos que aparecen a inicios del siglo III y continuaron hasta el siglo IV vieron en Clemente al inspirador e incluso autor de sus obras legislativas (cf. *Didascalia, Testamento de Nuestro Señor*).

Hay dos cuestiones en las que *1 Clem* ha tenido un gran influjo posterior: por un lado el tema de la sucesión-tradición, que encuentra en *1 Clem* 42 y 44 su más acertada formulación (cf. pp. 458-462), se va a convertir en clásica para toda la teología posterior. Por otro la referencia al «laico»[45], primera vez que aparece esta palabra dentro de la literatura cristiana, va a ser vista por algunos autores como anticipo de la posterior separación entre clero-laico que marcará la vida de la Iglesia.

* * *

IGNACIO DE ANTIOQUÍA

Fernando Rivas Rebaque

La más antigua noticia que tenemos sobre la obra de Ignacio de Antioquía se encuentra en una carta que Policarpo de Esmirna escribió a los filipenses en torno al 135[46]. Más tarde Ireneo, hacia el

[45] «Pues al sumo sacerdote le han sido confiadas unas funciones especiales, a los sacerdotes les ha sido señalado un lugar especial, a los levitas les han sido impuestos unos servicios especiales. La persona laica está sujeta a los preceptos laicos», *1 Clem* 40,5.

[46] «Me escribisteis vosotros de Ignacio para que, si alguno va a Siria, lleve también vuestras cartas, lo cual haré si encuentro una ocasión favorable; o bien [iré] yo, bien enviaré un embajador que vaya también de vuestra parte. Os hemos enviado, tal como nos habíais encargado, las cartas de Ignacio tanto las que nos fueron enviadas por

180 escribe: «Como dijo uno de los nuestros condenado a las fieras por el testimonio de Dios: "Soy trigo de Cristo, y por dientes de fieras me veo moler, a fin de ser pan limpio de Cristo"»[47]. A mediados del siglo III, Orígenes citará dos fragmentos de sus cartas en el *Comentario al Cantar de los Cantares* (prólogo: cf. Ignacio de Antioquía, *A los romanos* 7,2) y en las *Homilías sobre el evangelio de Lucas* VI,4 (que cita *A los efesios* 19,1). Será sin embargo Eusebio de Cesarea el que nos dé la más amplia información sobre él (*HE* III, 36), resumida por Pierre Nautin[48] de la siguiente manera:

> Por los años del 110 al 130 el obispo Ignacio de Antioquía fue arrestado y conducido a Roma donde esperaba sufrir el martirio. Atravesó Asia Menor, hizo etapa en Filadelfia de Frigia y llegó a Esmirna, donde era a la sazón obispo Policarpo, y aquí residió por algún tiempo. Vinieron a visitarle los obispos de Éfeso, Trales y Magnesia, a los que entregó sendas cartas para sus iglesias. Escribió también a los romanos para anunciarles su inminente llegada. Luego viajó hacia el norte hasta Tróade, desde donde escribió a la Iglesia de Filadelfia y a la de Esmirna, y una carta personal a Policarpo. Estas siete cartas se han conservado. Se sabe que de Tróade pasó luego a Filipos de Macedonia, pues algunos cristianos de esta ciudad escribieron a Policarpo informándole de la estancia de Ignacio. No se sabe si llegó efectivamente a Roma ni si padeció el martirio. Policarpo, en respuesta a los filipenses, presume que murió mártir (9,2), pero no lo sabe con certeza. La misma suposición existía en tiempos de Eusebio, que refiere la noticia con un «se dice» (*HE* III, 36,3).

1. Transmisión de las cartas de Ignacio de Antioquía

De las cartas de Ignacio nos han llegado tres recensiones: una media (encontrada por James Ussher en 1644 en latín, en griego solo tenemos el *Códice Mediceo-Larentianus* 57,7, manuscrito del siglo XI, al que le falta *A los romanos*), que contiene las siete cartas de las que habla Eusebio de Cesarea; otra versión breve (conservada solo en siríaco), donde están solo tres cartas (*A Policarpo, A los efesios* y *A los romanos*) y además con una versión más breve que la media; y una larga (edita-

él mismo como las otras que tenemos entre nosotros, las cuales van debajo de esta carta. De ellas podéis aprovecharos grandemente, pues encierran fe, paciencia y toda edificación relativa a nuestro Señor. Por vuestra parte decidme lo que sepáis con certeza del mismo Ignacio y de los que le acompañaban» (Policarpo, *Carta a los filipenses* 13).

[47] Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* V,28,4, en referencia a Ignacio de Antioquía, *A los romanos* 4,1.

[48] Pierre Nautin, art. «Ignacio de Antioquía», en Angelo di Berardino (dir.), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana* I, Sígueme, Salamanca 1991, p. 1079.

da en latín en 1498, y en griego en 1557), con trece cartas, entre ellas las siete de la recensión media, pero con un texto más amplio. Esto ha dado lugar a un amplio debate sobre la autenticidad de las obras ignacianas que se saldó a mediados del siglo XIX con un consenso (donde jugaron un gran papel los estudios de Theodor Zahn, Joseph B. Lightfoot, Adolf von Harnack y Franz X. Funk): la recensión media es la que conserva las cartas auténticas de Ignacio. Es decir, siete cartas, seis dirigidas a diferentes comunidades cristianas: *Carta a los efesios (A los ef.); A los magnesios (A los magn.), A los tralianos (A los tral.), A los filadelfios (A los fil.), A los esmirniotas (A los esmirn.), A los romanos (A los rom.),* y una dirigida a una persona, la *Carta a Policarpo (A Pol.*).

Esta unanimidad ha sido puesta en cuestión últimamente por tres autores modernos: Reinoud Weijenborg, Josep Rius-Camps y Robert Joly. El primero publicó *Les Lettres d'Ignace d'Antioque. Étude de critique littéraire et de théologie* (Leiden 1969) donde sostenía que lo que en realidad nos ha llegado hasta nosotros no es lo que escribió Ignacio, sino una serie de recensiones, ninguna de las cuales es del siglo II sino del IV. Josep Rius-Camps mantiene (sobre todo en *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr,* Roma 1979) que, de las cartas ignacianas, la única auténtica es *A los romanos*, de las dirigidas a las comunidades cristianas de Asia Menor solo son auténticas *A los tralianos, A los magnesios* y *A los efesios*, aunque reescritas por el autor del siglo III que habría compuesto la recensión media y además puso el c. 13 de la *Carta a los filipenses* de Policarpo, para dar verosimilitud a su labor. Robert Joly da un paso más adelante y propone que la figura de Ignacio de Antioquía no existió realmente, sino que fue tarea de un falsario que escribió las cartas en torno al 170-180 para reafirmar el episcopado monárquico (cf. *Le dossier d'Ignace d'Antioque*, Bruxelas 1979). La mayoría de los estudiosos de hoy en día, sin embargo, rechazan estas tesis y siguen sosteniendo que la recensión media recoge las cartas auténticas de Ignacio de Antioquía.

2. Fecha del martirio

Otra dificultad con que nos encontramos es la fecha del martirio de Ignacio. En su *Crónica,* Eusebio de Cesarea data el martirio y la *Carta* X de Plinio el Joven en el décimo año del gobierno de Trajano (sobre el 107), pero en su *Historia de la Iglesia* (III,36,36) no solo no pone fecha a estos, sino que además los coloca en un orden distinto. Esto, sumado, al carácter artificial de la lista episcopal de Antioquía

transmitida por Eusebio, ha sembrado muchas dudas sobre la posible fecha del martirio de Ignacio. De todas maneras nos estaríamos moviendo entre el 110 y el 130, aunque más cercano al 110.

3. Género literario

Aunque el género literario es claramente el epistolar hay una serie de características de los escritos de Ignacio: en primer lugar su estilo, donde se mezclan los vulgarismos, los préstamos latinos, los largos períodos que acaban de una manera aparentemente brusca, con una clara influencia paulina, aunque la peculiaridad de Ignacio destaca sobre todo en los saludos iniciales[49] y las conclusiones finales, el uso del «yo os exhorto»[50] y las contraposiciones[51]. Ignacio es en este sentido deudor de un tipo de retórica que se conoce como «retórica asiática» que se caracteriza por la gran importancia del *pathos* (emoción), los paralelismos, el uso de las anáforas, las antítesis, las hipérboles...

4. Influencia posterior

Ignacio es uno de los autores de este período que más datos aportan sobre la situación de las comunidades cristianas primitivas y sin duda uno de los que más ha influido en la tradición posterior, una influencia que se extiende a diversos campos.

a. *Episcopado monárquico*

Aunque en las cartas pastorales vemos que los *episkopoi* (obispos) ocupan un papel importante en las comunidades cristianas, tenemos

[49] Como el de la *Carta los Romanos:* «Ignacio, también llamado Teóforo, a la Iglesia que ha alcanzado misericordia en la magnificencia del Padre Altísimo y de Jesucristo, su único Hijo, [a la Iglesia] amada e iluminada por la voluntad del que ha querido todo lo que existe conforme al amor de Jesucristo, nuestro Dios; [Iglesia] que preside en la región de los romanos [y es] digna de Dios, digna de honor, digna de bienaventuranza, digna de alabanza, digna de éxito, digna de pureza; la que está a la cabeza de la caridad, depositaria de la ley de Cristo y adornada con el nombre del Padre: a ella el saludo en el nombre de Jesucristo, Hijo del Padre. A los que están unidos en carne y en espíritu con todo mandamiento suyo, a los que están inquebrantablemente llenos de gracia de Dios y a los que están purificados de todo extraño tinte les deseo una abundante alegría sin mancha, en Jesucristo, nuestro Dios» (intr.).

[50] «Así, pues, yo os exhorto, no yo, sino el amor de Jesucristo» (*A los tral.* 6,1).

[51] «Ya presente, ya ausente, me habéis amado» (*A los esmirn.* 9,2). «No os doy órdenes, como Pedro y Pablo. Aquellos eran apóstoles; yo soy un condenado; aquellos libres; yo, hasta ahora, un esclavo» (*A los rom.* 4,3).

que esperar a Ignacio de Antioquía para encontrar por primera vez de manera explícita a un obispo (ya en singular) que ocupa el papel central dentro de una estructura ministerial tripartita (obispo-presbíteros-diáconos): un único obispo al que rodea un colegio de presbítero y que cuenta con la ayuda incondicional de sus diáconos. El obispo, vicario del Padre [52] o de Jesucristo [53], sin el cual nada se debe emprender dentro de la comunidad, se comporta como un perfecto paterfamilias para la misma: no solo es el que preside los sacramentos (especialmente la eucaristía) y dirige la comunidad, sino que controla al resto de papeles comunitarios (sobre todo a los presbíteros y diáconos, puestos a su servicio) [54] y decide cuáles son las creencias acordes con la tradición o no (ortodoxia-heterodoxia), convirtiéndose de esta manera en el gestor de la memoria social cristiana, oficio hasta este momento compartido con profetas y maestros. Va a ser el obispo, además, el que está en estrecho contacto con el resto de obispos de otras comunidades. Esta estructura comunitaria episcopal va a tener tal éxito que muy pronto (en torno a mediados del siglo II) se va a consolidar en todas las iglesias, transformándose en signo de identidad de las comunidades cristianas «católicas», término que aparece por primera vez en una de sus cartas: «Donde aparezca el obispo, allí esté la comunidad, así como donde está Jesucristo, allí está la Iglesia *católica*» (*A los esmirn.* 6,1, esta palabra es un compuesto de la preposición *kata*, [junto a, según, hacia], y el adjetivo *holos*, [totalidad]).

[52] «... os exhorto a que os afanéis para hacer todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo en lugar de Dios, los presbíteros en lugar de la asamblea de los apóstoles y los diáconos (para mí, dulcísimos) a los que se les ha confiado el servicio de Jesucristo que estaba junto al Padre antes de los siglos y se manifestó finalmente» (*A los magn.* 6,1).

[53] «Y cuanto más vea uno a obispo que calla, más le tema. Pues todo lo que el padre de familia envía a su propia casa, es necesario que nosotros lo acojamos como a Aquel que lo ha enviado. Por tanto, aparece con claridad que es necesario considerar al obispo como al Señor mismo» (*A los ef.* 6,1).

[54] «Por tanto, es necesario que, tal como lo hacéis, no realicéis nada sin el obispo, sino que, además, os sometáis al presbiterio como los apóstoles de Jesucristo, nuestra esperanza, en el que seremos encontrados si nos mantenemos [así]. Es menester también que los diáconos de los misterios de Jesucristo agraden a todos de todas las maneras. Pues no son diáconos de comidas y bebidas, sino servidores de la Iglesia de Dios. Por tanto, es necesario que se guarden de los reproches como del fuego. Recíprocamente, reverencien todos a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo que es figura del Padre y a los presbíteros como al senado de Dios y como a la asamblea de los apóstoles. Sin aquellos no existe la Iglesia» (*A los tral.* 2,2-3,1).

b. *Teología de la unidad*

La unidad es el concepto clave en torno al cual giran todos los escritos de Ignacio de Antioquía: una unidad que proviene de Dios (con el que debemos estar en comunión por la fe), la vive Cristo en su propia persona (unión de carne y espíritu por la encarnación) [55] y se expresa en la Iglesia (unida en torno a la figura del obispo y la solidaridad entre sus miembros, expresión de su amor) y los sacramentos, especialmente la eucaristía [56].

c. *Martirio*

El martirio como testimonio público de la fe en Jesucristo (cuyos antecedentes podemos descubrir en el martirio de Esteban, Hch 6) va a encontrar en Ignacio de Antioquía (especialmente en la *Carta a los romanos*) [57] una de las expresiones con más éxito posterior. Entendido como imitación y seguimiento de la pasión de Cristo [58], va a suponer una liberación completa de los deseos de la carne y un encuentro pleno e inmediato con Dios (una expresión típica de Ignacio va a ser «alcanzar a Dios»). De esta forma el mártir va a entrar en una especial relación con Cristo que le permite entender su propia muerte como voluntad de Dios, ya que así muestra el Evangelio con su propia vida [59]. De esta forma la teología del martirio ignacia-

[55] «Hay un solo médico, carnal y espiritual, creado e increado, que en la carne llegó a ser Dios, en la muerte vida verdadera, [nacido] de María y de Dios, primero pasible y, luego, impasible, Jesucristo nuestro Señor» (*A los ef.* 7,2).

[56] «Esforzaos por frecuentar una sola eucaristía, pues una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirnos a su sangre, uno es el altar como uno es el obispo junto con el presbiterio y los diáconos, mis compañeros de esclavitud, para que lo que hagáis lo hagáis según Dios» (*A los fil.* 4).

[57] «No me procuréis otra cosa que no sea el ser ofrecido a Dios como libación cuando ya está preparado el altar, para que, formando vosotros un coro de amor, al Padre en Jesucristo cantéis que Dios al obispo de Siria lo ha considerado digno de ser hallado [en Él] después de haberlo hecho venir a Occidente desde Oriente. Es bueno que [orientado] hacia Dios me oculte al mundo para amanecer en Él» (*A los rom.* 2,2). (Bello juego de palabras entre oriente = nacer y occidente = morir.)

[58] «... Para mí es mejor morir por Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por nosotros. Quiero a Aquel que resucitó por nosotros. Mi parto es inminente. Perdonadme, hermanos. No impidáis que viva; no queráis que muera. No entreguéis al mundo al que quiere ser de Dios, ni lo engañéis con la materia. Dejadme alcanzar la luz pura. Cuando eso suceda, seré persona. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios» (*A los rom.* 5,1-3).

[59] «Dejadme ser pasto de las fieras por medio de las cuales podré alcanzar a Dios. Soy trigo de Dios y soy molido por los dientes de las fieras para mostrarme como pan puro de Cristo. Halagad más bien a las fieras para que sean mi sepulcro y no dejen ras-

na va a configurar en gran medida la espiritualidad de la Iglesia primitiva y a colorear la mayoría de las expresiones comunitarias de su tiempo: bautismo, eucaristía, relación con el mundo...

d. *Heterodoxia*

En las cartas ignacianas podemos encontrar referencias sobre diferencias corrientes a las que él considera heterodoxas que tendrían, por un lado, una gran cercanía al judaísmo en ciertos temas (como el seguir celebrando el sábado)[60] y por otro una cristología de corte doceta (que infravalora hasta marginar todo lo que tenga que ver con la dimensión humana y carnal de Jesucristo)[61], las dificultades están en considerar estas tendencias como un solo movimiento (judeocristianismo con cristología doceta) o como dos (judeocristianismo por un lado y docetismo-gnosticismo por otro). A ellos habría que sumar algunas corrientes carismáticas que se oponen a la nueva estructura eclesial presentada por Ignacio.

tro de mi cuerpo a fin de que, una vez muerto, no sea molesto a nadie. Cuando el mundo no vea mi cuerpo, entonces seré en verdad discípulo. Pedid a Cristo por mí para que, por medio de estos instrumentos, logre ser un sacrificio para Dios» (*A los rom.* 4,1-2).

[60] «Es absurdo hablar de Jesucristo y vivir al modo judío. Pues el cristianismo no creyó en el judaísmo, sino el judaísmo en el cristianismo, en el que se ha congregado toda lengua que cree en Dios» (*A los magn.* 10,3. Cf. 8,1 y *A los fil.* 6,1-2).

[61] «Pues si, como dicen algunos ateos, es decir, incrédulos, Él ha sufrido en apariencia (ellos mismos sí son apariencia), ¿por qué estoy encadenado? ¿Por qué deseo luchar con las fieras? Así pues, muero inútilmente. Por tanto, hablo falsamente del Señor» (*A los tral.* 10). Cf. *A los esmirn.* 5,2-3.

IX

El cristianismo en el Imperio romano (siglos I-II)

David Álvarez Cineira

La organización política del Imperio y la cultura helenista dominante en gran parte de la cuenca mediterránea facilitaron enormemente la expansión del movimiento judío de Jesús desde Palestina hacia occidente. Un lenguaje urbano común, el griego, y una buena red de comunicaciones terrestres y marítimas posibilitaron la movilidad de personas, la difusión de escritos y experiencias, y el intercambio de otro tipo de artefactos. La estructura burocrática de estas redes dio a las comunidades locales la fuerza institucional necesaria para diseminar ideas y atraer nuevos participantes. La formación, consolidación y expansión de las primitivas comunidades cristianas fue multiforme en el mundo grecorromano, dependiendo de diversos factores: de las ciudades, de la composición étnica de sus miembros, de los líderes, de las estructuras que se fueron creando, de los diversos conflictos concretos que tuvieron que afrontar en cada ciudad... Pero a pesar de las diferencias, existía un sentido de pertenencia a un fenómeno más amplio gracias a las intercomunicaciones constantes y al compartir diversas creencias y prácticas comunes.

Gracias a la existencia de comunidades judías en los importantes centros ciudadanos del Mediterráneo, no sorprende que el movimiento de seguidores de Jesús de origen judío utilizara fácilmente las redes sociales judías ya existentes en esas ciudades. Esta primera plataforma logística fue incluso empleada para crear nuevos contactos con miembros que anteriormente habían sido politeístas o con simpatizantes judíos, lo que les abría nuevos horizontes para su actividad misionera. Pese al éxito que pudiera haber tenido la misión cristiana entre los judíos, sin embargo, la clave para el auge del cristianismo fue la misión a los gentiles. Diversos factores fueron relevantes para la

conversión de personas politeístas[1]: la actividad proselitista incansable, la actitud aperturista y acogedora hacia personas politeístas, la menor exigencia de requisitos para la aceptación de nuevos miembros, el ideal del amor al prójimo y la práctica de la beneficencia, los milagros y las expulsiones de demonios, el coraje y la valentía de los mártires, las condiciones generales favorables como la *pax romana*... Importante fue asimismo que el cristianismo fue mucho más adaptable que sus competidores. El cristianismo gentil adoptó muchas caras o rostros, es decir, existían muchas tendencias cristianas. No obstante, ninguno de los factores mencionados y ninguna combinación de cada factor puede explicar satisfactoriamente la expansión sorprendente de la comunidad cristiana. Este conjunto de factores parece haber sido más grande que la suma de sus partes.

La pertenencia a los grupos cristianos constituía un atractivo para las mujeres y para las personas de estamentos sociales bajos. Las comunidades cristianas eran menos homogéneas que las asociaciones, lo que posibilitaba a las personas de capas sociales inferiores entrar en contacto y comer con miembros de clases elevadas, lo cual iba en contra de las convenciones sociales de la época. Para personas con posiciones relevantes en la sociedad pudiera ser interesante insertarse en comunidades cristianas motivadas por el deseo de honor e influjo. La pertenencia a las comunidades cristianas tenía un efecto hacia dentro y hacia fuera, por lo que se requería una cierta reputación de la nueva comunidad. Por eso, en la fase inicial no es de esperar un compromiso de los hombres muy ricos, sino que se tratará de personas de estamentos intermedios, como Lidia. La captación de gente rica o adinerada era importante para cada asociación, pues implicaba honor y reputación para sus miembros y la posibilidad de beneficiarse económicamente de un patrón adinerado. La competencia entre las asociaciones por ganarse para sí a los benefactores podía, sin lugar a dudas, modificar las estructuras sociales y las relaciones de dependencia (patronazgo) de una ciudad. Por consiguiente, es comprensible que el éxito de la misión cristiana entre las capas sociales elevadas generara desconfianza entre otros grupos y asociaciones.

[1] Cf. Eva Ebel, *Die Attraktivität früher Christlicher Gemeinde. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT II 178), Mohr Siebeck, Tubinga 2004; en la competencia con las asociaciones paganas de su entorno, las comunidades cristianas destacaban sobre todo por su renuncia a las condiciones formales de aceptación y se caracterizaban por la intensidad de su vida común, lo que reportaba a los cristianos y cristianas también ventajas materiales.

Pero en la expansión de los grupos cristianos no todo fue fácil. Como sucede en la formación de nuevos grupos y según propone el modelo de socialización de grupos[2], pronto surgieron fricciones, debates y disputas internas dentro del movimiento de seguidores de Jesús motivados por intereses confrontados que desembocaron en conflictos: problemas de identificación y orientación, conflictos ideológicos y de liderazgo. El cristianismo plural y poliédrico encontró paulatinamente su camino e identidad. Estos problemas internos, sin embargo, se analizan en otros capítulos del presente libro.

Los seguidores de Jesús no solo afrontaron un proceso interno de configuración, sino que además tuvieron que ratificar o modificar sus relaciones con otros grupos judíos, es decir de su matriz original, dependiendo especialmente de su localización geográfica y su relación con los elementos característicos del judaísmo. Del mismo modo, el resto de los grupos judíos reaccionaron no siempre de forma cordial frente a los cristianos. La expansión del cristianismo provocó asimismo reacciones conflictivas dentro del Imperio. El evangelista Lucas y su auditorio estaban familiarizados con las reacciones hostiles hacia el cristianismo, tanto de parte de reyes y gobernadores como de familiares y amigos (Lc 21,12-16). Esta hostilidad se manifestó de diversas formas y grados[3], desde los rumores hostiles, pasando por la literatura polémica y la violencia ocasional de la chusma hasta las persecuciones oficiales romanas. No obstante, la actitud de la mayor parte de la población sería moderada o de indiferencia en una sociedad plural, multi-religiosa y multi-étnica, donde las diferencias entre regiones y ciudades dentro del Imperio eran grandes. Además, la vida cotidiana de la mayor parte de los seguidores de Jesús era semejante a la del resto de sus conciudadanos.

Los textos contemporáneos conservados, sin embargo, recogen especialmente la parte más dramática, extrema y activa de la oposición, p.e. las persecuciones y ejecuciones de los cristianos en las que

[2] Cf. capítulo I, nota 44, pp. 40s. A las cuatro fases de socialización mencionadas, Bruce W. Tuckman y Mary Ann C. Jensen, «Stages-Group Development Revisited», *Group & Organization Studies* 2 (1977) 419-427, añadieron una quinta fase como final del proceso evolutivo del grupo, «actualización» *(adjourning)*, que algunos autores han traducido con *suspensión*. Cf. Holly Arrow, Joseph Edward McGrath y Jennifer L. Berdahl, *Small Groups as Complex Systems: Formation, Coordination, Development, and Adaptation*, Sage Publications Inc., Thousand Oaks, Londres y New Delhi 2000, pp. 131ss.

[3] Jakob Engberg, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD* (ECCA 2), Peter Lang, Frankfurt del Meno 2007, pp. 30s., habla de hostilidad realista, xenófoba y quimérica.

estaban implicadas las autoridades romanas. La proveniencia del antagonismo era diversa. Por ejemplo, el mundo «judío» tuvo sus propias reacciones frente al cristianismo, de forma distinta al mundo «pagano». Dentro de este mundo pagano existen diversos «grupos» con motivos o causas para la oposición: a) las autoridades centrales (los emperadores); b) autoridades regionales (los oficiales provinciales romanos); c) las autoridades locales; d) los oponentes individuales (familiares y no familiares de los cristianos). El tema «estrella» de esa conflictividad hacia el cristianismo ha sido siempre la cuestión de las persecuciones, para las que se han individuado diversas causas generales de su origen: las crisis de las religiones greco-romanas tradicionales, la alienación social del Imperio romano, las crisis políticas, económicas y culturales en el siglo III, o la necesidad sociológica y psicológica de un chivo expiatorio. Detrás de cada acto de hostilidad existía una interrelación dinámica de diferentes tipos de motivos. Las causas profundas de la hostilidad, sin embargo, son muy difíciles de individuar, ya que las fuentes se conforman con transmitir motivos generalmente superficiales.

El propósito de este capítulo es analizar las actitudes del judaísmo y del paganismo frente a los seguidores de Jesús, y la reacción de estos dentro de la sociedad grecorromana. Lo más llamativo, aunque no sea una constante, fue la oposición y hostilidad hacia el movimiento de Jesús. Trataremos de ver la naturaleza de esta resistencia, su desarrollo y la identificación de los adversarios del cristianismo, así como sus motivos. El cristianismo, por su parte, tampoco era un fenómeno unitario, aunque aquí trataremos a la iglesia como a una comunidad imaginaria y unitaria.

1. Las relaciones entre judíos y cristianos

Una característica que emerge de los estudios recientes de las relaciones entre el judaísmo y el cristianismo durante los dos primeros siglos es la diversidad. Estas relaciones variaban según las zonas geográficas (Palestina-diáspora), las ciudades, la proporción de la población que constituían los judíos y los cristianos en las ciudades de la diáspora, las relaciones con las autoridades civiles, la asimilación, la aculturación y la apertura de los judíos, las tradiciones religiosas de las comunidades judías, etc. Se debería investigar cada comunidad y cada período de tiempo, así como las circunstancias particulares. Ni el cristianismo ni el judaísmo eran uniformes en esa época. Constituían fe-

nómenos complejos y caleidoscópicos. La historia de las relaciones judeo-cristianas en este período que nos ocupa fue mucho más compleja e interesante de lo que las escasas fuentes nos permiten vislumbrar. Durante gran parte del siglo I, las comunidades de cristianos judíos en la diáspora fueron consideradas como grupos judíos. No se puede hablar de un modelo único de relación entre cristianos y judíos. Así, conocemos las relaciones cordiales de Santiago, el hermano del Señor, con algunos grupos judíos de su tiempo en Palestina, y cómo Flavio Josefo lamenta su asesinato (*Ant.* 20,200). Lo mismo sucedería en la diáspora, aunque las fuentes judías prácticamente no revelan información sobre sus relaciones. No obstante, la polémica ha llamado más la atención, teniendo en cuenta el proceso de separación de caminos[4] al que se vieron abocados en los primeros siglos. Veamos muy brevemente alguna de esas tensiones[5].

La distinta percepción y valoración de los pilares del judaísmo (monoteísmo, Israel como pueblo elegido, la alianza, la Torá, la tierra de Israel) entre judíos y cristianos fue la semilla de la futura separación. La misión gentil paulina y la divinización de Jesús hicieron que el cristianismo fuera inaceptable para el judaísmo. Diversos eventos históricos incrementaron las tensiones y antipatías entre judíos y cristianos. Entre estos hechos destacan las dos guerras judías. La destrucción del Templo en el año 70 constituyó una pérdida fundamental que vinculaba el judaísmo y el judeocristianismo, y los judíos cristianos presumiblemente se vieron sujetos en Palestina al *fiscus judaicus* impuesto por Vespasiano, medida esta que fue más severa en tiempos de Domiciano (Suetonio, *Dom.* 12,2). La guerra de Bar Kokhba (132 d.C.) intensificó las hostilidades entre judíos cristianos y judíos no cristianos[6]. Justino (*I Apol.* 31,5-6) relata que los judíos sometieron a castigos crueles a los cristianos por no participar ni apoyar la revuelta

[4] James D. G. Dunn, *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press-Trinity Press international, Londres y Filadelfia 1991.

[5] Stephen G. Wilson, *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis 2004. Judith M. Lieu, «Jews, Christians and "Pagans" in Conflict», en Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich y David Brakke (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (ECCA 4), Peter Lang, Frankfurt del Meno 2009, pp. 43-58, constata que es inapropiado hablar de grupos definidos (judíos, cristianos o paganos), pues las identidades y la coexistencia social eran complejas. Además, es difícil establecer fronteras entre esos grupos.

[6] Según Eusebio, *HE* IV, 4,1, tras la guerra judía del año 132 d.C. la presencia judía en la iglesia de Palestina había disminuido considerablemente. Como consecuencia de esta guerra, el cristianismo comenzó a convertirse mayoritariamente en gentil.

contra los romanos (cf. Apocalipsis de Pedro 2,8-13). El impacto de la rebelión de Bar Kokhba sobre el cristianismo fue mucho más dramático. La derrota judía fue devastadora, la represión severa y la ignominia más bochornosa. Estas circunstancias pudieron llevar a los cristianos a distanciarse en determinados lugares de los judíos.

La desaparición paulatina de la identidad judía en la iglesia cristiana fue precipitada por los castigos y persecuciones de los judíos cristianos dentro de la sinagoga y, en ocasiones, conllevó su expulsión de la sinagoga. Esto lo constatamos en diversos dichos o relatos que muestran esa situación conflictiva: «Yo os envío profetas, sabios y maestros de la ley. A unos los mataréis y crucificaréis; a otros los azotaréis en vuestras sinagogas, y los perseguiréis de ciudad en ciudad» (Mt 23,34)[7]. Semejantes tradiciones encontramos en Hch, donde se nos relata que Pablo y varios de sus acompañantes fueron perseguidos o expulsados de alguna ciudad[8]. Al mismo apóstol se le describe como perseguidor de la iglesia naciente, lo cual viene confirmado en sus propias cartas[9]. El libro de Ap 3,8-9, deja entrever un conflicto entre judíos cristianos y judíos no cristianos –los primeros se consideraban verdaderos judíos, aunque creían en el mensaje de Jesús–. Jn contiene tres referencias explícitas a la expulsión de los cristianos de las sinagogas (Jn 9,22; 12,42; 16,2), lo que podría reflejar la experiencia de la comunidad joánica a finales del siglo I.

A partir del siglo II, las polémicas entre judíos y cristianos no simplemente se intensificaron sino que adquirieron una nueva dimensión. Estas tensiones ya no eran entre «hermanos separados», sino que en la diáspora se consideraban claramente como pueblos étnicos distintos y extraños. Los judíos, según las fuentes literarias, comenzaron a ver a los cristianos como idólatras y herejes, mientras que los cristianos consideraban el judaísmo como una apostasía y una obstinación. La polémica judía contra el cristianismo fue tan dura como la cristiana contra el judaísmo. Parte de esta polémica se conserva en textos cristianos. El texto más conocido de esa época es el *Diálogo con Trifón* de Justino[10]. Aunque estos diálogos son ficticios y muestran la victoria del razonamiento del cristiano, es posible que las objeciones puestas por el judío reflejaran los argumentos y

[7] Cf. Mc 13,9; Mt 10,17; Lc 21,12; Lc 12,11.

[8] Cf. Hch 13,50-51; 14,2-6.19-20; 17,5-9.13-14; 18,6.12-17.

[9] Hch 8,1-3; 9,1-9; 22,4-5; 1 Cor 15,9; Gal 1,13; Filp 3,6.

[10] David Rokeah, *Justin Martyr and the Jews* (Jewish and Christian Perspectives Series 528), E. J. Brill, Leiden 2002.

las polémicas de los judíos contra los cristianos. Especial crítica recibe entre los judíos la concepción de Jesús como Mesías.

Con el paso del tiempo, la polémica se recrudeció y desembocó en la vituperación y en insultos. Esta polémica la encontramos en el Talmud y en los Midrashim. Jesús se constituirá en diana de las críticas judías[11]. Así, se le considerará hijo de prostituta y de un carpintero (b. Sanh. 106a). Se le acusará de idolatría (b. Sanh. 107b; b. Sota 47a). Se nos narra que Jesús tuvo cinco discípulos y que sus nombres implican diversidad de demonios y desgracias (b. Sanh 107b). En diversos pasajes se le acusa de practicar la magia y conducir a Israel a la perdición (b. Sanh. 43a; t. Sab. 11,15; b. Sap. 104b). Parece ser que a finales del siglo I, las antiguas bendiciones judías (Amidah)[12] fueron ampliadas e introducida alguna maldición contra los judíos heréticos (conocida como la Birkat ha-Minim[13]). Convertirse al cristianismo significó abandonar su propia identidad judía. El cristianismo era erróneo y constituía una herejía.

Progresivamente se convirtieron en antagónicos e incompatibles. El conflicto se agudizó sobre manera por la agria crítica de la polémica cristiana. Según Ignacio (*Magn* 8,1; 10,3) es totalmente incompatible ser cristiano y practicar el judaísmo. Para Bernabé 13-14, la alianza con Israel ha dejado de tener valor y ahora Dios ha sellado una nueva alianza con la iglesia cristiana. Con el tiempo se pasa a criticar y ridiculizar el judaísmo, así el *Discurso a Diogneto* (4,1-6) ridiculiza la circuncisión y las leyes alimenticias judías. Las críticas y la polémica se recrudecerán entre los siglos III y V. Estas polémicas contribuyeron a la desaparición del cristianismo judío, lo que agrandó aún más la brecha entre el judaísmo y el cristianismo. Por su parte, la tradición rabínica, que era bastante crítica con Jesús y el cristianismo, se impuso configurando el judaísmo posterior. La delimitación del canon del NT y la definición de doctrinas cristianas importantes,

[11] Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton 2007.

[12] Louis Finkelstein, «The Development of the Amidah», *Jewish Quaterly Review* 16 (1925-1926) 1-43, 127-170.

[13] Yaakov Y. Teppler, *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World* (TSAJ 120) Mohr Siebeck, Tubinga 2007, pp. 133-186. Este autor concluye afirmando que «cuanto más se analizan las fuentes que mencionan a los *minim* en el período en que se compuso la *Birkat haMinim* y después (pero no más tarde del período de la redacción de la Mishná), parece que este término se refiere al cristianismo en general, con todos sus grupos y ramificaciones: los cristianos judíos y paganos, tanto aquellos que se situaban en la corriente central de la iglesia en formación como en los grupos gnósticos y en otros grupos marginales» (p. 348).

tales como la trinidad y la divinidad de Jesús, agrandó aún más las diferencias desembocando en dos religiones. Este proceso fue largo. Algunos estudiosos consideran que se puede hablar de separación tras la derrota judía del año 132 d.C., mientras que una minoría de autores supone que la separación definitiva culminó en el siglo V[14].

Si las relaciones del cristianismo naciente con su matriz originaria fueron importantes para expandirse y adquirir progresivamente una identidad propia, mucho más importantes fueron las actitudes y relaciones que se fraguaban simultáneamente con y dentro del Imperio romano. Este constituía un conglomerado de pueblos, culturas y religiones bajo el dominio de Roma. Gracias a la misión entre las personas politeístas, el cristianismo experimentó un importante auge. A medida que se expandía dentro del Imperio y aumentaban sus miembros, el movimiento cristiano fue considerado como un grupo independiente del judaísmo y pronto entró en conflicto en algunas ciudades con el pueblo, con las autoridades locales o incluso con los poderes imperiales. Las relaciones con el Imperio constituirán el objeto de estudio del resto del capítulo.

2. Los gobernantes y los emperadores: los conflictos, persecuciones y mártires[15]

Esta relación está mejor documentada de parte cristiana. Conocemos el nombre de varios cristianos que nos dejaron sus relatos, así como otras narraciones anónimas: Pablo, Clemente de Roma, Policarpo... los escritos del NT y las actas de los mártires. Estas últimas son importantes, pues describen el juicio y ejecución de uno o más cristianos a manos de las autoridades romanas regionales. Algunos autores de los relatos de martirios, *passiones* o *martyria*, afirman ser testigos oculares de los eventos; otros relatos, *acta* o *gesta martyrum*, siguen el estilo de los protocolos judiciales romanos. Destacan para nuestra época el martirio de Policarpo de Esmirna, el martirio de Justino y sus compañeros, los mártires de Lyon y Vienne (año 177, Eusebio, *HE* V,

[14] Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia 2004.

[15] Peter von Guyot y Richard Klein (eds.), *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Band 1: Die Christen im heidnischen Staat* (TzF 60), Wiss Buchges, Darmstadt 1993; íd., *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Band 2: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft* (TzF 62), Wiss Buchges, Darmstadt 1994.

1-2), las actas de los mártires escilitas (año 180). El valor histórico hay que dilucidarlo en cada caso. Pero independientemente de su historicidad, son relatos creíbles para sus lectores, lo que permite entrever la situación de los cristianos en los años en que se escriben. El material proveniente de autores paganos sobre los cristianos es poco relevante. Tenemos acceso a cinco textos del siglo II: Plinio, Trajano, Adriano, Frontón y Celso, pero solo tres de ellos se han conservado en su totalidad. Encontramos referencias ocasionales a los cristianos en textos de Tácito, Suetonio, Epicteto, Flegón, Luciano, Galeno y Marco Aurelio. Por desgracia, gran parte de los rescriptos imperiales referentes a los cristianos se han perdido. Solo se han conservado el rescripto de Trajano al gobernador de Bitinia, Plinio (112), y el rescripto de Adriano al gobernador de la provincia de Asia, Minicio Fundano (124/125). Se trata de rescriptos de carácter regional. Ante la precariedad de las fuentes, no es posible obtener un cuadro nítido y claro de la situación.

Una crónica de las persecuciones queda fuera de los propósitos de este capítulo, aunque es verdad que la historia de la relación entre el cristianismo y el Imperio romano no se puede escribir sin tener presente la historia de la persecución oficial. Esta ha sido considerada como una excepción reseñable en el contexto tolerante de la política religiosa general romana hacia las religiones de los territorios conquistados. En el año 249, Quinto Trajano Decio publicó un edicto general, que se ha perdido, sobre materia religiosa que constituyó la base jurídica de las persecuciones posteriores, donde se establecían los sujetos de la coacción, las condiciones del proceso y las penas a infligir. Anteriormente no se conoce ningún edicto de este género. Ello no quiere decir que los emperadores no tomaran medidas contra los cristianos, como veremos.

a. *Las autoridades romanas ante los cristianos en el siglo I*

Algunos autores[16] han querido ver la primera actuación de un emperador romano, Tiberio, a favor del cristianismo en el año 35[17].

[16] Marta Sordi, *Los cristianos y el Imperio romano*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, pp. 24-28; véase el artículo de la misma autora «I primi rapporti fra lo stato romano e il cristianesimo e l'origine delle persecuzione», en Marta Sordi, *Impero romano e cristianesimo. Scritti scelti* (SEA 99), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2006, pp. 33-74 y 127-130; Narciso Santos Yanguas, *Cristianismo e Imperio romano durante el siglo I*, Ediciones clásicas, Madrid 1991, p. 20; Alberto Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Ed. Paoline, Milán 1996, pp. 22s.

[17] Eusebio, *HE* II, 2,5s, fecha el relato de Pilato en torno al año 35.

Según Tertuliano (*Apol* 5,1-2; 21,24) y Justino (*1 Apol* 35 y 48), Pilato remitiría al emperador Tiberio una exposición completa de los acontecimientos que «habían revelado allí (Palestina) la verdad de la divinidad de Jesús». Como resultado, el propio emperador presentó ante el Senado, a título personal, una propuesta encaminada a lograr el reconocimiento de la religión cristiana por parte del Senado. Este, sin embargo, rechazó la propuesta. Este senado-consulto sería la base jurídica explícita para las persecuciones. La mayoría de los autores modernos, sin embargo, considera este documento como una invención apologética, digna de poca credibilidad.

La primera medida imperial que afectó al cristianismo tuvo lugar en Roma. El origen del cristianismo en la capital del Imperio es oscuro, aunque debió surgir en el ámbito del judaísmo romano. Sus primeros pasos estuvieron íntimamente ligados al destino del judaísmo en esa ciudad. Los conflictos internos en alguna sinagoga romana entre los seguidores de Jesús y otros líderes judíos desembocaron en la intervención imperial. El emperador Claudio (41-54 d.C.) expulsó de la ciudad a los cabecillas de los desordenes provocados [18]. Para las autoridades romanas se trataba de una medida local contra alborotadores judíos. Hasta el tiempo de Nerón, tanto los magistrados romanos como la opinión pública en general desconocían la existencia de los seguidores de Jesús, y en caso de haber tenido algún contacto con ellos, se les consideraría un grupo judío. Puesto que los judíos gozaban de una situación privilegiada en el marco administrativo del Imperio, los cristianos desarrollaron su actividad misionera en las sinagogas o en casas privadas al amparo de la legislación romana. Esta situación cambió en Roma hacia el año 62-64, cuando Nerón persiguió a los cristianos.

Aunque no poseemos información de historiadores romanos de la época, sin embargo dos autores de principios del siglo II (Tácito y Suetonio) se refieren a los cristianos en el contexto del reinado de Nerón. En su biografía de Nerón, Suetonio (h. 121) aduce una serie de medidas beneficiosas adoptadas por el emperador, y entre ellas la siguiente: «Se persiguió bajo pena de muerte a los cristianos, secta de hombres que seguían una superstición reciente y maléfica» [19]. Cuando Suetonio habla de los cristianos en términos de *genus hominum* subraya el carácter sectario del grupo, extranjero o extraño al ámbito

[18] Suetonio, *Claudio* 25,4; Hch 18,2. Cf. David Álvarez Cineira, *Religionspolitik...*, pp. 194-210.

[19] Suetonio, *Nerón* 16,2: «superstitio nova ac malefica».

romano. Esta raza de hombres se adhiere a un credo religioso que califica de *superstitio* nueva y maléfica, término que intenta desacreditar la fe y subrayar la peligrosidad que constituye para el cuerpo social[20]. La *novitas* solo trae males al Estado. Además, es calificada de *maléfica,* término que hace referencia a la esfera de la magia entendida como fuerza capaz de provocar el mal y, por tanto, algún *maleficium*. Una *superstitio* no era inocente o inofensiva, sino que constituía una amenaza directa contra la *religio*[21] y la *pax deorum*. Se caracterizaba por: a) una excesiva devoción a un culto particular (a Cristo) a expensas de los demás dioses –teoría de la impiedad–; b) la falta de respeto a los dioses, a las autoridades romanas y, especialmente, al emperador –teorías de la impiedad y obstinación–; y dado que la superstición era contagiosa, la falta de respeto a los dioses causaba graves problemas; c) una vida inmoral, aunque no necesariamente practicada por todos los cristianos; y d) reuniones indeseadas. Por consiguiente, el cristianismo era un fenómeno que contribuía a desestabilizar el ámbito social, extraño a la genuina tradición romana y por eso mismo capaz de provocar una acción corrosiva frente a las sanas costumbres sociales.

Tácito (ca. 116-117) conecta la persecución de los cristianos por parte de Nerón con el fuego de Roma[22] en julio de 64 y escribe en su obra *Anales* 15,44:

> Mas ni con los remedios humanos ni con las larguezas del príncipe o con los cultos expiatorios perdía fuerza la creencia infame de que el incendio había sido ordenado. En consecuencia, para acabar con los rumores, Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que *el vulgo llamaba cristianos*, aborrecidos por sus ignominias... La execrable superstición, momentáneamente reprimida, irrumpía de nuevo

[20] Este concepto seguramente se asociaba a ritos mágicos, procesiones, encantamiento, música rara, comportamientos ridículos y brutales, que podían llevar al ateísmo. Cf. Plutarco, *De Superstitione* 2; Séneca, *De Superstitione*. Dieter Lührmann, «Superstitio – Die Beurteilung des frühen Christentums durch die Römer», *ThZ* 42 (1986) 193-213; Maurice Sachot, «Religio/superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement», *RHR* 208 (1991) 355-394; Klaus Thraede, «Noch einmal: Plinius d. J. und die Christen», *ZNW* 95 (2004) 102-128; Richard Gordon, «*Superstitio*, Superstition and Religious Repression in the Late Roman Republic and Principate (100 BCE-300 CE)», *Past and Present* 199 (2008) 72-94.

[21] *Religio* se refería normalmente a los honores tradicionales tributados a los dioses por el estado: «La *religio* es veneración de los dioses, la *superstitio* una violación de ellos» (Séneca, *Sobre la clemencia* II 5,1), y siempre conservó su carácter público. *Superstitio* se diferenciaba de *religio* por su devoción excesiva hacia el ritual y los dioses, lo que se considera a menudo motivado por un deseo inapropiado de conocimiento, cf. Mary Beard, John North y Simon R. F. Price, *Religions of Rome. vol. I.* pp. 215-218.

[22] No así Suetonio, *Nerón* 38.

no solo por Judea, origen del mal, sino también por la Ciudad, lugar en el que de todas partes confluyen y donde se celebran toda clase de atrocidades y vergüenzas. El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente su fe, y luego, por denuncia de aquellos, a una ingente multitud, y resultaron ser convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de *odio al género humano*[23].

Tácito conoce que estos sectarios eran denominados por el vulgo *christiani*, así como su origen, el autor del tal nombre y su destino. La acusación contra los cristianos *odium humani generis* es semejante a la expresión que usa el mismo autor contra los judíos[24]. Por tanto, existe una conexión entre judaísmo y cristianismo, considerando a este último como una peligrosa secta escindida que ha infectado la ciudad de Roma. Emplea términos peyorativos con los que describe el cristianismo en tiempos de Nerón, tal y como vemos en el texto citado. Sus miembros se reunían en secreto, al alba, tenían comidas conjuntas, ambos sexos participaban en las ceremonias, el origen del grupo provenía de fuera de Roma y sus ritos eran extraños a las costumbres romanas. Tácito no explicita las infamias que suscitaban el odio hacia los cristianos. En su época ya circulaban las calumnias que provocaron la respuesta de los apologistas cristianos, pero no nos consta que en tiempo de Nerón los cristianos fueran acusados de inmoralidades aberrantes.

Cuando la superstición se vinculaba a la inmoralidad[25], entonces aquella ponía en peligro la estructura básica de la sociedad. En relación a los dioses y al hombre, la superstición representaba lo asocial y egoísta. Tácito consideró posible que los cristianos hubieran provocado la ira de los dioses, y cuando esta ira desembocaba en catástrofe, entonces era razonable castigar a los cristianos con la intención de apaciguarlos. Tanto Tácito como Suetonio pretenden aclarar a sus lectores quiénes eran esos cristianos y para ello les presentan sus ideas, no la opinión de Nerón. Más bien recogen el parecer común existente en Roma acerca de los cristianos a principios del siglo II.

Los historiadores y los estudiosos del derecho romano se han centrado en uno de los temas más complejos de la actuación de Ne-

[23] Cornelio Tácito, *Anales. Libros XI-XVI* (Traducción y notas de José L. Moraleja), (BCG 30), Gredos, Madrid 1980, pp. 244s.

[24] Cf. *Historias* 5,5: «sed adversus omnes alios, hostile odium».

[25] En el trasfondo de la reseña de Tácito se halla un pasaje de Titio Livio (39,8-19) acerca de la represión de las bacanales en 186 a.C. El culto de Baco era una *prava et externa religio* con reuniones nocturnas y promiscuas entre hombres y mujeres.

rón contra los cristianos, es decir en la base jurídica de las persecuciones durante los dos primeros siglos, así como en el procedimiento judicial y las fórmulas de derecho público que justificaban tanto los arrestos como las condenas de los cristianos. Las soluciones propuestas se pueden reducir a tres grupos[26]:

a) Los procesos contra los cristianos se basaban en las leyes comunes que reprimían los delitos religiosos y políticos (crímenes de sacrilegio, de lesa majestad, las leyes contra la magia, contra los colegios ilícitos).

b) Los magistrados romanos procedían contra los cristianos en virtud de sus competencias policiales o *ius coercitionis.* No hubo verdaderos procesos contra los cristianos sino meras acciones de orden público.

c) La base de las persecuciones fue el instrumento jurídico del *institutum neronianum* mencionado por Tertuliano (*Ad Nationes* I 7). Es decir, hubo un pronunciamiento legal (edicto, decreto) condenando a los cristianos.

Es difícil optar por una solución concreta, pues una teoría puede que no explique todos los casos. Sea como fuere, el mismo nombre cristiano fue asociado con el crimen de *maiestas.* Se supone que algún tipo de instrumento jurídico (edicto[27], decreto[28], rescripto[29], mandato[30]) avalaba la decisión de los jueces a la hora de aplicar la pena de muerte al cristiano.

Con la dinastía de los emperadores Flavios (69-96 d.C.) asistiremos a una nueva etapa en el marco de las relaciones entre el cristianismo y el Imperio romano, de manera que la tolerancia se erigirá en el signo y norma más representativa de la actuación política romana. La imagen y reputación de Domiciano, que fue denigrada por la historiografía senatorial posterior (Plinio el Joven, Tácito y Suetonio) y por la polémica cristiana[31], ha sufrido en los estudios

[26] José Montserrat Torrents, *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Muchnik, Madrid 1992, pp. 117s.

[27] Son prescripciones de carácter general.

[28] Juicios pronunciados por el tribunal imperial, que establecían jurisprudencia.

[29] Respuestas del emperador a las consultas de los magistrados y funcionarios. La práctica los fue elevando a la categoría de edictos.

[30] Instrucciones de carácter administrativo.

[31] Melitón de Sardes (en Eusebio, *HE* IV, 26,9), Tertuliano (*Apol* 5,4) y Brutio (PIR B 159; citado por Eusebio, *Chron* CGS 20,218) afirman que Domiciano persiguió a los cristianos. Asimismo, el Apocalipsis refleja esa situación de persecución (en las cartas a las siete iglesias y Ap 13,15; 17,7-9). En el caso de Flavio Clemente su acusación versó sobre el ateísmo. Se trataba de un delito religioso.

modernos una transformación en la valoración de su persona y su actividad política[32]. Por lo que respecta a nuestro tema, Domiciano no personificará la imagen del malvado emperador que persiguió a la Iglesia, y cuyos ecos se habrían plasmado en el Apocalipsis de Juan. Thomson[33] ha demostrado que la imagen de Domiciano empeñado en perseguir a los cristianos que se negaron a adorar su imagen es una distorsión de la realidad. El estudio crítico de las fuentes permite afirmar que no existió una persecución organizada por parte del Estado[34] en el Imperio en tiempos de Domiciano. Lo que leemos en nuestras fuentes (cf. Ap 2,13) fueron acciones aisladas de las autoridades locales, especialmente en Asia Menor.

b. *Las autoridades ante los cristianos en el siglo II*

Años más tarde, Plinio, legado imperial en Bitinia-Ponto (111-113 d.C.), recibió denuncias contra los cristianos. Sobre un buen número de personas pendía la condena de la pena de muerte tras las denuncias, frecuentemente anónimas, de la población local, a pesar de no ser culpables, a no ser de profesar la religión cristiana. Interroga a los denunciados[35] sobre el crimen imputado; si estos confiesan que son cristianos, los interroga dos veces, amenazándoles de muerte. Exige cumplir a algunos imputados ciertas acciones religiosas: invocar a los dioses, suplicar con incienso y vino a las imágenes del emperador y de las divinidades, y maldecir el nombre de Cristo. Plinio no muestra ningún interés por conocer el contenido del anuncio cristiano. Se asombra únicamente de la pertinaz obstinación del mártir, según su juicio, digno de ser castigado. Sin embargo, Plinio no halló

[32] Cf. Christiana Urner, *Kaiser Domitian im Urteil antiker literarischer Quellen und moderner Forschung*, Diss. Phil., Augsburgo 1993, p. 321; cf. Dión Casio, 47,14. Sobre el carácter del reinado de Domiciano y su actitud frente a los cristianos, cf. Orosio, *Hist* 7,10.

[33] Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire,* Oxford University Press, Nueva York y Oxford 1990, pp. 95-115.

[34] En contra se expresa Narciso Santos Yanguas, *Cristianismo...,* p. 64: «La tentativa de minimizar la gravedad y el alcance de las medidas normativizadas por Domiciano contra los cristianos, con el objetivo de reducirlas a un episodio sin importancia en el marco del conflicto entablado entre el emperador y la aristocracia de Roma, se halla en clara contradicción con las afirmaciones explícitas de la documentación de los autores antiguos, incluidos los paganos, de acuerdo con la cual la muerte de Flavio Clemente marcaría el punto culminante del terror y el comienzo de una sospecha generaliza hacia los ciudadanos romanos».

[35] Los denunciados eran cristianos con y sin ciudadanía romana, un grupo de apóstatas y un grupo falsamente denunciado.

flagitia ni comportamientos ilícitos entre los cristianos, sino una forma supersticiosa, necia y fanática con costumbres rituales inicuas. Según sus indagaciones, los cristianos hacen juramento de no cometer crímenes, fraudes, robos, adulterios, no falsear la verdad... (*Cartas* X 96,7). Esto no era lo que esperaba Plinio ya que había supuesto que estaban involucrados en algún asunto ilegal. Además, subraya la inocuidad de las comidas cristianas, lo que sugiere que estaba familiarizado con los rumores sobre el canibalismo cristiano. Esta indicación sería superflua si no hubiera sospechado que los cristianos se reunían para realizar comidas siniestras.

Ante el incremento de las denuncias, Plinio escribió al emperador Trajano para resolver las dudas que le planteaba la situación. La respuesta de Trajano es breve (Plinio, *Cartas* X 97). Respecto al primer grupo, el de los convictos y confesos, aprueba la conducta de su legado imperial. Para los apostatas, sin embargo, pide el indulto. Trajano alaba el equilibrio mostrado por Plinio, admite la falta de una normativa en esta materia y aconseja la máxima liberalidad frente a los arrepentidos.

> Has seguido el procedimiento que debías... En efecto, no puede establecerse una regla con valor general que tenga, por así decirlo, una forma concreta. No han de ser perseguidos; si son denunciados y encontrados culpables, han de ser castigados, de tal manera, sin embargo, que quien haya negado ser cristiano y lo haga evidente con hechos, es decir, suplicando a nuestros dioses, consiga el perdón por su arrepentimiento, aunque haya sido sospechoso en el pasado[36]. Sin embargo, los panfletos presentados anónimamente no deben tener cabida en ninguna acusación (*Cartas* X 97)[37].

Su respuesta es contradictoria en el plano de la lógica jurídica: por una parte se afirma que los cristianos no deben ser buscados (signo de que ser cristiano no constituye un crimen); por otra, afirma que si vienen denunciados de ser cristianos, entonces deben ser condenados si se niegan a abjurar. A nivel político se comprende esta reacción. La autoridad no quiere mártires, sino la reinserción de los apóstatas en el tejido social tradicional. De ahí el intento de conju-

[36] Véase Tertuliano, *Apol.* 2, 7: «Entonces Trajano respondió por escrito que no se les buscara, pero que había que castigarlos si se los encontraba».

[37] Plinio el Joven, *Cartas* (Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández), BCG 344, Gredos, Madrid 2005, pp. 557-561. Cf. el capítulo «Trajano y los cristianos», de Ramón Teja, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Trotta, Madrid 1999, pp. 17-38.

gar la severidad con una amplia disposición al arrepentimiento. La respuesta de Trajano, aunque tenía un valor local, sin embargo estableció algunos principios que se aplicaron en el futuro.

¿Por qué fueron perseguidos? El nombre del cristiano despertaba sentimientos hostiles entre los romanos por ser una *superstitio prava, immodica y externa*. Este concepto era muy usado para designar a los cultos religiosos extranjeros, como eran las religiones orientales o el judaísmo (*superstitio barbara*: Cicerón, *Pro Flacco* 66; Tácito, *Hist* 2,4,3; 5,8,2-3; *Anal* 2,85,4). Su conexión con el judaísmo, el rechazo típico judío de adorar y sacrificar a los dioses romanos, su origen oriental hacía que para la mentalidad romana apareciera como una *superstitio* externa. Los cristianos pudieran ser vistos como miembros de un colegio secreto y estos estaban prohibidos[38]. Se reunían por la noche para cantar un *carmen*, realizaban un juramento (*sacramentum* con posibles vinculaciones a los sacra nocturnos de las bacanales con ideas de conjuras *coniuratio*). Plinio, tras descubrir que no se trataba de este tipo de reuniones, decidió tratar el cristianismo como una *superstitio* más. Para hacer frente a una superstición depravada, peligrosa y altamente contagiosa se necesitaban medidas disuasorias (muerte) y clemencia para quien reconocía su error.

Hasta mediados del siglo II, las autoridades romanas aplicaron ocasionalmente medidas punitivas contra los cristianos por instigación de sus conciudadanos y porque sospechaban de sus conductas libertinas. Las investigaciones mostraron que los cristianos no eran culpables de atrocidades, como el canibalismo, no obstante, asumieron que la inmoralidad está vinculada al nombre del cristianismo. La acusación de ser cristiano fue motivo suficiente para iniciar una investigación. Los apologistas del siglo II critican este proceder, dado que por el nombre no se indica ni la maldad ni la bondad de la persona (Justino, *1 Apol* 4; *2 Apol* 2; Tertuliano, *Apologético*).

Años más tarde, 123-125 d.C., el rescripto de Adriano al procónsul de Asia, Minucio Fundano, intentó establecer medidas para atajar el malestar o los disturbios. Adversarios del cristianismo en Asia eran los acusadores particulares, las autoridades romanas regionales y las autoridades centrales romanas. Por desgracia no conocemos los motivos que llevaban a la población a acusar a los cristianos ante las autoridades, a no ser ganancias personales, resentimientos o venganzas.

[38] Trajano: Plinio, *Cartas* 10,96; 10,33-34; cf. Tertuliano, *Apol* 38,1.

> Por consiguiente, si los habitantes de una provincia pueden sostener con firmeza y a las claras esta demanda contra los cristianos, de tal modo que les sea posible responder ante un tribunal, a este solo procedimiento habrán de atenerse, y no a meras peticiones y gritos... Si alguno los acusa y prueba que han cometido algún delito contra las leyes, dictamina tú según la gravedad de la falta. Pero si –¡por Hércules!– alguien presenta el asunto por calumniar, decide acerca de esta atrocidad y cuida de castigarla adecuadamente[39].

Existen dos escuelas actuales de interpretación del rescripto de Adriano. Una considera que Adriano confirmó las líneas generales que Trajano había establecido. Los cristianos podían ser ejecutados si se demostraba que eran cristianos, pero los falsos acusadores debían ser castigados. La segunda escuela cree que Adriano pretendió cambiar el estatus legal de los cristianos: decidió que los cristianos no fueran perseguidos por el *nomen*, sino solo por cometer actos criminales concretos (Justino, *1 Apol* 68).

En diferentes lugares del Imperio encontramos oposición al cristianismo. Los cristianos fueron perseguidos en Esmirna en 166-167 (o 155-159), donde Policarpo halló su muerte (m.Poli). En su martirio podemos distinguir tres niveles de oposición: el nivel popular, el nivel de los oficiales locales y el nivel de las autoridades romanas regionales. Todos concordaban en que los cristianos tenían que ser castigados. El gobernador de Asia les exigía, mediante la tortura, los tres requisitos de Trajano, aunque no con el objetivo de comprobar la validez de las acusaciones. Encontramos una nueva petición: «fuera con los ateos o impíos» (9,2). Esto indica que el gobernador estaba preocupado por la falta de participación de los cristianos en los cultos de los dioses. El populacho acusó a Policarpo de ateo, o más precisamente, por la enseñanza de tal irreverencia: «el destructor de nuestros dioses; el que ha inducido a muchos a no sacrificarles ni adorarles» (12,2).

Entre los años 163 y 167, Justino y seis estudiantes fueron condenados y ejecutados por el *preafectus urbi*, Quinto Junio Rústico, en Roma. En una de las versiones, Rústico pide que obedezcan al emperador y a los dioses (m.Just B 2,1). Algunos autores han queri-

[39] Eusebio, *HE* IV, 9,1-3: Eusebio de Cesarea, *HE* (Texto, versión española, introducción y notas por Argimiro Velasco Delgado), vol. I, (BAC), Madrid 1973, p. 210s.; cf, íd., 4,8,6; 4,26,10; Justino, *1 Apol.* 68, 5-10; Rudolf Freudenberger, «Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antonius Pius», *ZKG* 78 (1977) 1-14; Herbert Nesselhauf, «Hadrian Reskript an Minicius Fundanus», *Hermes* 104 (1976) 348-361.

do ver en esa indicación un edicto de Marco Aurelio o de Lucio Vero exigiendo sacrificios. Pero no parece que fuera así. Rústico estaba preocupado por la aversión cristiana hacia los sacrificios a los dioses y al emperador. Les acusa de falta de piedad (m.Just B 4,9). El emperador Marco Aurelio conoció a los cristianos y aprobó sus ejecuciones. Pero no se puede afirmar que decretara leyes explícitas contra los cristianos o iniciara una persecución. Un decreto de la junta de emperadores durante los años 166-68 con el objetivo de ofrecer sacrificios a los dioses para que el Imperio pudiera sobrevivir a una plaga y a las invasiones de las tribus germánicas pudo haber ocasionado algunas reacciones contra los cristianos.

Dionisio de Corinto menciona un martirio en el año 170 (Eusebio, *HE* IV, 23,2). Eusebio (*HE* V, 1,3-3,3) remite una carta de los cristianos en las Galias sobre las persecuciones en la valle del Ródano (Lyon) durante el reinado de Marco Aurelio, en el año 177. La persecución comenzó con la antipatía local hacia los cristianos. La chusma incitó a la oposición en Lyon, pero es difícil determinar si también forzó al gobernador a buscar a los cristianos. El modo de proceder de este difiere totalmente de los casos anteriormente vistos: busca a los cristianos y no libera a los que han apostatado de Cristo. Tras la respuesta del emperador, el gobernador incluso utiliza la tortura para hacer abjurar a los persistentes y dejarlos libres. El relato permite concluir que la tortura era un procedimiento común para un gobernador romano y que contaba con el beneplácito del emperador.

Algún caso esporádico también conocemos en África, donde las autoridades romanas regionales condenaron a algunos cristianos en el año 180. Según el gobernador, estos faltaban al respeto a los dioses, al emperador y al gobernador mismo, Saturnino. Desde el inicio del juicio, este les insta a entrar en su sano juicio, y se refiere a los acusados con el término de *dementia*, locura (8). Les acusa de falta de piedad y respeto a las autoridades, por lo que la percepción de Saturnino sobre los cristianos se correspondía a la percepción de Plinio. Nada nos hace pensar que el gobernador los considerara culpables de algún acto inmoral o que los pudiera juzgar en base a esos cargos. Sin embargo, es significativo que un portavoz de los cristianos, nada más comenzar el juicio, afirma que los acusados no han cometido una ofensa.

Frecuentemente, se tiende a pensar que el mundo antiguo combatió la nueva fe con las armas del derecho y la política, es decir, con las persecuciones. Pero los historiadores modernos han constatado

que no existieron persecuciones «oficiales» de los cristianos antes de mediados del siglo III. Antes de Decio, las acciones contra los cristianos tenían un carácter local y esporádico. Dichos conflictos se debieron en gran parte a la opinión pública y fueron promovidos por el pueblo, que presionó a las autoridades locales. En el imaginario cristiano, la experiencia de las dificultades locales se universalizó como procedente del Estado (Eusebio, *HE* III, 17; Tertuliano, *Apol* 5,4). ¿Por qué entonces, los cristianos atribuyeron sus experiencias de instigación al Imperio? Para responder a esta cuestión, debemos examinar el lugar del culto imperial, especialmente en lo que respecta a los beneficios que ofrecía a los diversos estratos sociales.

c. *El culto al emperador*

Aunque los emperadores normalmente eran *divi* y no *dei*, fueron asociados e incorporados al culto de los dioses tradicionales[40]. El culto al «hombre divino» no fue una característica peculiar y única del Imperio romano. Las raíces del culto al emperador hay que buscarlas en diversas culturas antiguas del oriente próximo. Roma realizó su propia contribución en este ámbito. El emperador representaba el orden social, político y moral dentro de un marco religioso sancionado por los mismos dioses a los que se vinculaban los césares. La síntesis del emperador y los dioses romanos, combinado con la integración de las deidades locales de los pueblos conquistados en el panteón romano, fue un medio efectivo de asimilación y control. Mediante este culto, Roma afirmaba su poder y servía para ensamblar diversos pueblos y culturas en un único Imperio. La ideología del culto imperial fue, sin duda, un elemento importante en la cultura pública y en la vida privada de los súbditos y también de los cristianos.

El culto del emperador se extendió rápidamente por todo el Imperio. Los honores y las fiestas dedicadas al emperador no solo estaban ampliamente extendidos, sino que dominaban la vida pública, especialmente en las ciudades de Grecia y Asia Menor. Además, la relación entre gobernante y sus súbditos adquirió formas religiosas. Los espacios públicos[41] de las ciudades se convirtieron virtualmente

[40] Paul Zanker, The Power of Images, en Richard A. Horsley (ed.), *Paul and Empire...* pp. 72-86.

[41] Simon R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, University Press, Cambridge 1998; Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1990.

en templos que dominaban el ágora, con estatuas imperiales y santuarios, inscripciones públicas y sus imágenes en las monedas. Se instituyeron festivales y juegos imperiales. Las fiestas en honor del emperador se centraban en los eventos imperiales, como el nacimiento, visto a veces como el inicio de una nueva era. Así, el culto imperial estructuró el tiempo y la vida urbana. La imagen del emperador se convirtió en omnipresente y fue ampliamente venerada en las ciudades griegas.

Según Zanker, parece claro que la rivalidad mutua entre las ciudades por dedicar templos, fiestas o juegos al emperador, desempeñó un papel decisivo en la rápida propagación del culto imperial. Estos honores otorgados al monarca distante podían reportar gloria a la ciudad, tanto a sus propios ojos como en opinión del emperador, además de los posibles beneficios imperiales que fueran otorgados a la ciudad. La élite local se convirtió en patrocinadores del culto imperial en las provincias. A través de las ceremonias y las procesiones, los nobles, los hombres libres y los esclavos podían reafirmar su posición respecto a otros, y su subordinación al emperador. Es decir, el culto era una parte importante de la red de poder que formaba el tejido de la sociedad. Con ello, la élite social consiguió consolidar su propio poder. Las ciudades, como recompensa por el «altruismo» de esta élite provincial o local, los honraron otorgándoles los oficios públicos más prestigiosos y los sacerdocios imperiales o cívicos. Podemos resumir diciendo que el culto al emperador creó una vida cívica urbana que exigía, por una parte, lealtad al emperador, y obtenía, por otra parte, beneficios políticos y económicos, así como reconocimiento social y honor en el ámbito local. La participación en dicho culto se consideró como la mejor muestra de lealtad al Imperio.

Si bien es verdad que la élite social tenía un interés en la propagación del culto al emperador, sin embargo, la popularidad del culto imperial fue sostenida en gran medida por los pobres. Los festivales eran un tiempo de celebración, un tiempo en el que el pueblo podía participar, ya que el prominente deseaba contar con su presencia para demostrar su prominencia sobre la plebe. Los festivales imperiales constituían un hito en la vida de los pobres, otorgándoles la oportunidad de demostrar su orgullo cívico y de participar en la vida social. La organización ritual de este culto definía y santificaba no solo la posición del emperador, sino también el lugar del Estado, las ciudades y los individuos en relación con él.

Como es de suponer, no todos los súbditos participaban de ese culto, especialmente quienes profesaban una religión monoteísta, como era el caso judío. A pesar del rechazo de las imágenes y de la devoción exclusiva a su dios judío, el conflicto con el culto imperial fue mínimo [42]. Ello se debía a que los emperadores generalmente no exigieron el culto de sus personas y otorgaron a los judíos la facultad de vivir conforme a sus costumbres ancestrales.

De esa misma prerrogativa judía gozaron en un primer momento los cristianos. Con su diferenciación paulatina como grupo diferente de su matriz judía, el culto al emperador planteó problemas puntuales y esporádicos para el cristianismo del siglo II, dependiendo de los emperadores. Siguiendo la terminología de Hans-Joseph Klauck de culto imperial «duro» y «blando» [43], podemos afirmar que el requerimiento de ofrecer sacrificios ante la imagen del emperador (culto duro) sucedió en menos ocasiones de lo que pensamos y los responsables de estos casos no eran tanto las autoridades romanas, cuanto la población pagana que denunciaba a los cristianos ante los funcionarios locales. Mayor peligro constituía para los cristianos el culto blando, así lo considera el autor del Apocalipsis, como se ha visto anteriormente. La propaganda imperial, gracias al discurso público oficial omnipresente en la arquitectura, epigrafía, monedas, retórica, literatura, inculcaba en sus súbditos la aceptación del emperador difunto como hijo divino, ya que el consejo de los dioses romanos así lo había decidido. Este discurso público oficial lógicamente impresionaba a los cristianos gentiles, que tal vez se dejaran arrastrar por el ambiente exaltado del momento, que invitaba a los súbditos a participar en ese culto como expresión de lealtad. Por consiguiente, el ambiente local y sus conciudadanos desempeñarán un papel importante que determinará la reacción antagónica de las autoridades ante al cristianismo.

[42] James S. McLaren, «Jews and the Imperial Cult: From Augustus to Domitian», en *JSNT* 27.3 (2005) 257-278, examina seis casos de interacción judía con Roma y el culto imperial: «The absence of many examples, therefore, may not reflect any attempt on the part of Josephus to cover up the issue but could be an essentially accurate indication of the limited impact of the cult on Jewish-Roman relations» (p. 274).

[43] Hans-Josef Klauck, «Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung», en íd., *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29), Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Friburgo y Gotinga 1994, pp. 115-143. Por culto imperial «blando» se puede entender la participación en las religiosas fiestas del emperador, las comidas sociales con motivos religiosos, las actividades jurídicas en las que había que prestar juramento...

3. La actitud popular frente al cristianismo

Aunque este capítulo se centra fundamentalmente en el ámbito conflictivo del cristianismo y el Imperio romano, sin embargo, somos conscientes de que las relaciones de los cristianos con sus conciudadanos se establecieron en un escenario mucho más complejo con la existencia de una ósmosis (o alguna forma de aculturación, asimilación y disimilación[44]) y un encuentro, la mayoría de las veces pacífico, entre la sociedad helenista y el cristianismo. Mientras que algunos cristianos podían rechazar firmemente determinados aspectos de los valores, símbolos, convenciones e instituciones de la cultura y la sociedad grecorromana, también podían mantener, aceptar o adaptar otras, sin necesidad de debilitar o perder su estilo propio y distintivo de vida, su cosmovisión, o la identidad de grupo. Uno de los elementos más distintivos de esta minoría sería su monoteísmo peculiar dentro de una sociedad predominantemente politeísta.

El movimiento cristiano, dentro del ambiente urbano helenístico, no vivió al margen de su sociedad. Se constata una asimilación estructural informal, en cuanto que sus miembros interactuaban con personas de otros grupos culturales gracias a las redes de conexiones sociales personales, incluyendo las múltiples afiliaciones o interrelaciones de las personas dentro de otras instituciones o subgrupos sociales, como podían ser en los vecindarios, clubs y asociaciones. Las conexiones ocupacionales eran importantes en este aspecto, pues la incorporación dentro de las redes laborales conllevaba algún tipo de aculturación, identificación y amalgamación. En este proceso de mantener sus relaciones precedentes y adquirir nuevas amistades, la función de la casa doméstica jugó un papel relevante. Era en ella donde la mayor parte de las veces tenían lugar sus reuniones, las cuales estaban abiertas a personas simpatizantes con el grupo; no se trataba de encuentro cerrados y exclusivos para los miembros, sino que su apertura tenía la función de propaganda (cf. 1 Cor 14,23-25). Los matrimonios mixtos, la familia, la casa, los amigos, los vecinos, los compañeros de trabajo jugaron un papel importante en la difusión del cristianismo, es decir, el cristianismo se expandió a través de las redes sociales ya existentes.

[44] Es decir, algunos niveles de aculturación o asimilación en el caso de un grupo cultural concreto pueden estar acompañados de un esfuerzo serio por reafirmar y fortalecer diferencias intrasocietales específicas.

No obstante, esta imagen pacífica de la vida cotidiana no dejó impacto en las fuentes literarias, sino que recogen más bien los casos de confrontación. Así, la opinión pública consideró a los cristianos como seres extraños que rompían todos los moldes sociales a los que estaban acostumbrados: tanto sus reuniones como sus creencias y prácticas eran totalmente nuevas para los romanos. En Roma no cabían innovaciones o novedades en materia religiosa. El cristianismo, además, se proclamó como la única religión verdadera de la humanidad y declaró falsas al resto, por eso la población pagana criticó a los cristianos su intolerancia, fanatismo y odio al género humano. En este contexto se les acusará de ateos, no en el sentido filosófico, sino como rechazo de las divinidades tradicionales. Les atribuían crímenes y conductas inmorales. Los ritos de iniciación en el cristianismo fueron un blanco perfecto de las críticas de los paganos: acusaciones de infanticidio, antropofagia, reuniones clandestinas con libertinaje sexual (sobre todo incesto). A estas acusaciones se añadían habladurías pintorescas. Además, la postura de los cristianos ante el martirio y su desprecio o impasibilidad ante la muerte provocaron grotescas burlas entre los paganos, pues la raíz de tal actitud estaba en creencias absurdas, como eran la resurrección y la vida en el más allá.

Los cristianos provocaban resentimientos o desconfianza entre sus conciudadanos. Esto está conforme con el análisis socio-científico del conflicto. Este se inicia con el reconocimiento de las diferencias en las actitudes, normas, valores y creencias entre diversos grupos o individuos, lo que suele ir acompañado de resentimiento. El conflicto propiamente aparece cuando esas diferencias se hacen intolerables y un incidente desencadena que las antipatías se hagan visiblemente patentes. Dependerá de otros factores sociales, como es la naturaleza de los lazos sociales, para que la animadversión desemboque o no en un conflicto abierto. Por tanto, los resentimientos populares contra los cristianos eran más frecuentes que los conflictos abiertos. ¿Qué es lo que los cristianos hacían o no hacían de tal forma que despertaban esa hostilidad? La respuesta a esta cuestión nos la darán los textos del NT, así como las fuentes cristianas y paganas del siglo II.

a. *Los paganos frente a los cristianos según el Nuevo Testamento*

No todos los cristianos experimentaron antagonismo dentro de sus ambientes familiares, laborales, sociales y ciudadanos. Pero es

verdad que muchos tuvieron que enfrentarse a situaciones conflictivas. Las cartas paulinas nos ofrecen la primera oposición que los cristianos tuvieron que padecer en su ambiente, 1 Tes 2,14-16. Los adversarios son conciudadanos paganos de Tesalónica, y no las autoridades romanas o los judíos de la ciudad. Esta oposición no fue puntual ni circunstancial, sino que ya se remontaba a la estancia del apóstol en la ciudad (1 Tes 1,5-2,2) y persistió (2 Tes 1,4-7). Lucas corrobora en Hch 17 las dificultades cristianas en Tesalónica. Pablo no indica los motivos de los oponentes. Según Hechos, las autoridades locales eran escépticas ante las acusaciones, pero al final se involucraron para controlar los disturbios.

En Corinto, el catálogo de sufrimientos del apóstol en 2 Cor 11,23-27, indicaría que las autoridades se opusieron en diversas ocasiones a Pablo, incluso con medios violentos. En Listra (Hch 14,6-20) vemos que Pablo sufrió de parte de los judíos y de la población pagana local, pero parece ser que las autoridades no estaban implicadas. En Filipo, Pablo y Silas tuvieron que hacer frente a oposición (Hch 16,19-23), pues como judíos padecieron actitudes xenófobas de parte de la multitud y las autoridades locales. El encarcelamiento de Pablo en esa ciudad (Filp 1,12-19) muestra que sus oponentes eran las autoridades romanas regionales. La carta a los Colosenses testimonia también que sus lectores tenían que afrontar una oposición popular (Col 4,3-6).

Con ayuda de las referencias procedentes de las cartas auténticas de Pablo e incluyendo pasajes de Hechos que apoyan esas indicaciones, podemos concluir lo siguiente[45]: a) los cristianos tuvieron que afrontar la resistencia popular, tanto de los judíos como de los paganos. El cristianismo amenazaba las costumbres paganas lo que provocó reacciones hostiles ocasionales contra los seguidores de Jesús. b) Los disturbios sociales resultantes preocuparon a las autoridades locales, regionales o imperiales, llevándoles a tomar medidas contra los cristianos. Hemos visto que el edicto de Claudio del año 49 afectó a algunos judeocristianos. Por tanto, el paradigma clásico de que los cristianos fueron perseguidos por primera vez en el año 64 no es correcto. El cristianismo ya había chocado anteriormente, tal vez no con el Imperio romano como tal, sino con sus representantes. Además del edicto de Claudio, se

[45] Jakob Engberg, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD* (ECCA 2), Peter Lang, Frankfurt 2007, p. 142.

sabe que Pablo[46] y otros cristianos mencionados por nombre fueron arrestados por oficiales romanos con jurisdicción local, regional e imperial.

Otros textos del NT también nos permiten constatar una cierta hostilidad del mundo circundante helenista hacia los cristianos[47]. La actitud cristiana de separatismo y exclusividad sociorreligiosa es bastante explícita en 1 Ped[48]. Esta carta sugiere que sus lectores fueron objeto de abusos y calumnias. No explicita en qué consistían dichas calumnias (2,12; 3,16-17; 4,14). Fueron denunciados y sufrieron por el nombre de Cristo[49], lo que insinúa que la pertenencia a la comunidad cristiana constituía un estigma. Pero la naturaleza de estos cargos no es explícita. Tal vez se pudiera pensar en las prácticas mágicas o de brujería (Hch 16,19). Semejante situación reaparece en el Apocalipsis (Ap 2-3[50]). Este resentimiento se habría visto incrementado debido a la popularidad e importancia del culto imperial entre la población. Aunque este no era exigido, su rechazo frontal (Ap 13,1-10; 14,9-12) por parte de los cristianos habría suscitado dudas acerca de su lealtad al emperador y a la ciudad, dado que este culto era en su mayor parte producto del entusiasmo local y popular.

Del mismo modo, encontramos en la carta a los Heb 10,32-34 una hostilidad social hacia un grupo marginal e impopular que se habría separado mediante su conversión al cristianismo de la sociedad circundante. Parece ser que el autor y su audiencia experimentaron la confiscación de algunas propiedades. Heb 12,4 se referiría a la oposición popular o a la persecución por parte de las autoridades locales. En esta epístola se observa una oposición de poca intensidad, es decir, de las autoridades locales o del público en general.

[46] Según *1 Clem* 5-6, las autoridades romanas estaban implicadas en la muerte de Pedro y Pablo. En otros capítulos (6-7) de la misma carta se refieren a lo que podríamos denominar oposición cotidiana o bajo nivel de los cristianos.

[47] 1 Tim 3,1-7; 6,1-2; 2 Tim 2,11-13; 3,10-13; Tito; 1 Ped 1,6-7; 2,13-17; 4,3-5; 4,12.

[48] 1 Ped 1,14-15.18-19a; 2,11-12; 4,13-14, cf. John H. Elliott, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta Primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995, pp. 125-133.

[49] 1 Ped 4,14-16; Ap 2,17; 3,5.10.12.

[50] Cf. nota 43. Eve-Marie Becker estudia el conflicto entre judíos y cristianos en Ap 2-3, cf. Eve-Marie Becker, «Jews and Christians in Conflict? Polemical and Satirical Elements in Revelation 2-3», en Anders-Christian Jacobsen, Jörg Ulrich y David Brakke (eds.), *Critique and Apologetics. Jews, Christians and Pagans in Antiquity* (ECCA 4), Peter Lang, Frankfurt del Meno 2009, pp. 111-136.

En momentos puntuales, los cristianos eran hostigados por sus vecinos porque eran vistos como antisociales. Habían dejado de participar en los cultos tradicionales de las ciudades, los cuales tenían funciones religiosas, políticas, económicas y sociales, así como en las asociaciones o *collegia*. Aunque la participación no era obligatoria en tales ceremonias, tampoco había razones para no hacerlo. No participar en las procesiones, sacrificios, fiestas o asociaciones significaba rehuir a sus vecinos. Los seguidores de Jesús ofendían la sensibilidad religiosa grecorromana y resquebrajaban la *pax deorum*. Dado que los dioses protegían las ciudades y a sus habitantes, el comportamiento de los cristianos era una amenazada para el bienestar y la seguridad de la ciudad. Esta provocación suscitó iras, aversión y hostilidad hasta el punto de denunciarlos ante las autoridades locales. Como indica Ernest Cadman Colwell, la oposición popular precedió y, en muchos casos, originó la oposición gubernamental [51]. Además, la actitud cristiana y su predicación tenían un impacto negativo en la economía local [52] que giraba en torno a los cultos, tal y como narra Hechos 16,19-21; 19,23-41.

Respecto al espectro de oposición del siglo I, podemos concluir diciendo que los grupos cristianos tuvieron en ocasiones una relación antagónica con miembros de otros grupos. Algunos cristianos, especialmente Pablo, se empeñaron en obtener convertidos de la población no judía. Este factor pudo haber causado un incremento de la animosidad y disputas entre cristianos y judíos, pero también pudo ocasionar disturbios y oposición de parte de la población pagana. Tales disturbios llamaron la atención de las autoridades locales o regionales, que intervinieron. Dos emperadores, Claudio y Nerón, tomaron medidas represivas de carácter local contra los cristianos de Roma. Los cristianos fueron considerados como causantes de problemas y desestabilizadores sociales, pero no se consideró que formaran una religión nueva e independiente. Las autoridades y el pueblo pudieron haber reaccionado contra lo que percibieron como un movimiento nuevo y angustiante

[51] Ernest Cadman Colwell, «Popular Reactions Against Christianity in the Roman Empire», en John Thomas McNeill, Matthew Spinka y Harold R. Willoughby, *Environmental Factors in Christian History*, University of Chicago Press, Chicago 1939, p. 53. Colwell concluye que la motivación primaria para la resistencia u oposición al cristianismo fue la percepción de que los cristianos eran impíos.

[52] Además de estos sentimientos de resentimiento y desconfianza, tuvieron que existir una serie de sanciones sociales y económicas (aunque no oficiales), que no han dejado huella en los textos. George Thomas Osborn, «Economic Factors in the Persecutions of the Christians to A.D. 260», en John Thomas McNeil, Matthew Spinka y Harold R. Willoughby (eds.), *Environmental...*, pp. 131-148, analiza la posibilidad de que los factores económicos influyeran en las personas para oponerse al cristianismo.

dentro del judaísmo. Es claro que los seguidores de Jesús fueron denunciados ante los funcionarios. Esto se debió a una asociación con algún crimen o estigma, aunque su naturaleza no es explícita en el NT. Será explícita si consideramos otras fuentes del siglo II.

b. *Los paganos frente a los cristianos según los textos del siglo II*

Anteriormente hemos mencionado que Tácito y Suetonio reflejan en sus textos la visión común sobre los cristianos que existía en su tiempo. Por tanto, podemos concluir que en la segunda mitad del siglo I y primera mitad del II, la plebe romana era en cierto modo hostil hacia los cristianos, porque los consideraban culpables de diversos vicios antisociales. La misma idea se constata en el martirio de Lyon (177) (Eusebio, *HE* V, 1,7-8,16,38,41,56), donde se les ejecuta porque se pensaba que eran culpables de crímenes antisociales. Eusebio sugiere que la furia de la multitud fue resultado de los rumores que vinculaban a los cristianos con cenas tiesteas, promiscuidades edípeas y con otras cosas que no es posible ni pensar ni decir en voz alta (*HE* V, 1,14).

El rechazo a adorar los dioses tradicionales fue uno de los elementos más importantes en las acusaciones contra los cristianos, por eso frecuentemente se les tilda de «ateos» (Justino, *Apo* 1,5-6; m.Poli. 12,2; Luciano, *Alejandro, el falso profeta* 38; Apuleyo, *Meta* 9,14). Ese sentimiento general de la plebe es expresado por Marco Cornelio Frontón (h. 100-166), quien se distinguió por sus críticas y burlas contra la nueva doctrina, las cuales se han conservado en una obra de Minucio Félix (autor cristiano del siglo III):

> Eligen entre la escoria más profunda a los más ignorante y a las mujeres crédulas que se dejan arrastrar por la misma fragilidad de su sexo y forman así una multitud dispuesta a la conjuración sacrílega, que por medio de reuniones nocturnas, de ayunos frecuentes y de alimentos indignos del ser humano, sellan una alianza no mediante una ceremonia sagrada, sino sacrílega; gente que busca el secreto y huye de la luz, muda en público y charlatana en los rincones; desprecian los templos como si fueran tumbas, escupen sobre los dioses, se ríen de las ceremonias sagradas, siendo dignos de compasión (si es lícito tenerla), se compadecen de los sacerdotes, desprecian los honores y dignidades, ellos, que están medio desnudos[53].

[53] Minucio Félix, *Octavio* 8,4. Minucio Félix, *Octavio* (Introducción, traducción y notas de Víctor Sanz Santacruz), (Biblioteca de Patrística 52), Ciudad Nueva, Madrid 2000, p. 66s.

Según Frontón, los cristianos formaban una banda de forajidos y cometían crímenes y corrupciones en sus reuniones, adoraban incluso el sexo de su maestro o la cabeza de un asno[54]. Es probable que en estas acusaciones, Frontón se dejara llevar por las noticias que había sobre las bacanales en determinados ritos de religiones orientales o en las críticas contra los judíos (Josefo, *Contra Apión* 2,79-80).

La obstinación inflexible y la pertinacia que tanto irrita a Plinio, son características que se encuentra así mismo en el retrato de la odiosa mujer del molinero en un pasaje del *Asno de oro* (Apuleyo de Madauros, IX 14,2-5[55]). El texto presenta las características comunes a quienes han abandonado las prácticas religiosas y se han dado a supersticiones, a cultos y credos extraños a la religión romana. Un análisis detallado muestra la perfecta sintonía con una imagen caricaturesca y humorística del fiel cristiano que sabemos que se difundió en esa época entre los gentiles[56], tanto en los ambientes cultos como entre la gente común (cf. Apuleyo, *De magia* 56 y 90).

Además, los misioneros cristianos corrompían a las mujeres poniendo en peligro la unidad de la vida familiar (Actas de Pablo y Tecla 8-15.20) y promoviendo relaciones promiscuas y adulteras, dado que las mujeres cristianas se entretenían en sus casas con hom-

[54] Minucio Félix, *Octavio* 9,3s.: «He oído que adoran, ignoro por qué necia convicción, la cabeza del más torpe de los animales domésticos, el asno: ahí se ve la dignidad de una religión capaz de tales costumbres y nacida de ellas. Otros cuentan que rinden culto a los genitales de su jefe religioso y de su sacerdote, como si de este modo adoraran el sexo de su propio padre: no sé si será una falsedad, pero en todo caso, se trata de una sospecha que casa muy bien con las ceremonias secretas y nocturnas».

[55] A aquel panadero..., hombre honrado y muy comedido, le había tocado en suerte la peor esposa y la más malvada con mucho de todas las mujeres, por la cual sufría los peores castigos tanto en el lecho como en el hogar... Y es que a aquella perversa hembra no le faltaba ni un solo defecto; todas las infamias habían confluido en su alma como en una cloaca enfangada: despiadada, depravada, ninfómana, dipsómana, contumaz, pertinaz, avara en sus deshonestas rapiñas, pródiga en sus gastos vergonzosos, enemiga de la lealtad, contraria al pudor. Además, despreciando y pisoteando el poder de los dioses y fingiendo sacrílegamente la creencia en un dios que ella proclamaba que era el único; en lugar de la religión verdadera inventaba unos ritos absurdos; y así mientras tenía embaucados con ellos a todos los hombres y engañado a su pobre marido, se abandonaba al vino desde por la mañana, así como a incesantes adulterios», Apuleyo de Madauros, *Las metamorfosis o el asno de oro*, vol. II (libros 4-11) (Introducción, texto latino, traducción y notas de Juan Martos), CSIC, Madrid 2003, p. 135. Sobre la cuestión cristiana, véase GCA 1995, pp. 380-2. Victor Schmidt, «Reaktionen auf das Christentum in den Metamorphosen des Apuleius», *VigChr* 51 (1997) 51-71. Marcel Simon, «Apulée et le Christianisme», en Marcel Simon, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia II* (WUNT 23), Tubinga 1981, pp. 581-587.

[56] Por los detalles que aquí cita, Apuleyo parece tener una idea vaga y sarcástica del cristianismo.

bres extraños. Del mismo modo, algunas prácticas rituales pudieron ser conocidas por los paganos e interpretadas como ritos mágicos con el temor y la desconfianza que generaba la magia[57], vinculada frecuentemente a la superstición[58].

La misma presentación de las relaciones entre gentiles y cristianos que surgía del NT la encontramos en los escritos cristianos y paganos del siglo II. Es claro que los cristianos fueron objeto de resentimientos populares. A simple vista, esto parece derivar de sus tendencias separatistas y antisociales y por no participar en el culto tradicional de los dioses, quienes proporcionaban el bienestar y la protección de la ciudad. Se temía a los cristianos porque constituían una amenaza para la sociedad, ya que destruían las familias y debilitaban el entramado social. Los estudiosos consideran que la creencia popular de que los cristianos estaban involucrados en actividades inmorales o ilícitas surgió de la falsa comprensión de las prácticas cristianas. Así se podrían explicar las acusaciones de canibalismos (eucaristía, prohibición de aborto y exposición de niños), de incesto (uso de los términos hermano/a, amor, besos). La acusación de magia estaría vinculada al canto de himnos, la glosolalia, el signo de la cruz y los exorcismos, todo lo cual se practicaba en reuniones rituales nocturnas secretas. A finales del siglo II, estas actitudes y actividades antisociales se habían identificado con el nombre «cristiano»[59].

c. *Motivos de la aversión. Interpretación de los eruditos modernos*

Las razones de las masas para oponerse al cristianismo pudieron ser muy diversas. Los cristianos fueron vistos como contraculturales. La sospecha de tal contraculturalismo y el resultado de antipatías pudieron operar al unísono junto a cuestiones étnicas o xenófobas. El ateísmo, el canibalismo (Justino, *Dialo. Trifón* 10,1) y el incesto (Atenágoras, *Leg* 3,1) parecen que permanecieron dentro de la caricatura popular sobre el cristianismo. En algunos ámbitos se les consideraba como gente rebelde. La violencia de la plebe contra los cris-

[57] Andrzej Wypustek, «Un aspect ignoré des persécutions des chrétiens dans l'Antiquité: les accusations de magie érotique imputées aux chrétiens aux IIe et IIIe siècles», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 42 (1999) 50-71.

[58] Rosalia Rodríguez López, «"Superstitio" y "magia": atentados a la observancia religiosa de la "res publica"», *Rivista di Diritto Romano* V (2005) 323-331. http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano05rodriguez.pdf.

[59] Justino, *Apol* 1,26; Minucio Félix, *Octavio* 8,4-5; 9,2-5; Tertuliano, *Apol* 7,1; Atenágoras, *Leg pro Christ* 3; Actas de Pablo y Tecla 15.20; Plinio, *Cartas* 10,96.

tianos podía deberse incluso a los desastres naturales, tal y como sucedió en Asia Menor en el reinado de Antonio Pío (138-61) (Justino, *1 Apol* 68). La gente ávida de bienes podía denunciar a los cristianos ante las autoridades por motivos económicos, con la esperanza de obtener sus bienes, ya que la ley romana recompensaba con los bienes de la persona procesada a quien había demostrado la culpabilidad del imputado.

Los estudiosos han interpretado el hecho de la hostilidad de formas diversas. Algunos eruditos creen que los resentimientos contra los cristianos provenían de personas que tenían un conocimiento limitado y somero de las creencias y prácticas cristianas, por lo que todo se debía a un malentendido de parte del mundo circundante grecorromano, ya que sospechaban del comportamiento inmoral (Joseph J. Walsh[60]). Otros autores modernos, por el contrario, consideran que los sentimientos de animadversión contra los cristianos no se debían a la falta de información, sino que eran vistos como antisociales al retirarse de las actividades socio-religiosas y juntarse en reuniones secretas nocturnas. No adorar a los dioses podía denotar que eran impíos (Ste. Croix[61]) y estaban implicados en alguna actividad ilícita o inmoral. Estas dos visiones son compatibles dado que en el mundo pagano la inmoralidad y la impiedad venían consideradas como dos caras de una misma moneda[62].

Craig de Vos[63] cuestiona la teoría de los malentendidos o el conocimiento limitado dada la naturaleza del sistema de vida de las ciudades antiguas y por el hecho de que esas acusaciones pervivieron durante un siglo. Se puede suponer que los paganos tenían conocimiento de las prácticas y creencias cristianas. Ya que los cristianos eran considerados como antisociales y rechazaban la adoración de los dioses, se asumió simplemente que debían estar involucrados en actividades inmorales e ilícitas. Este razonamiento popular es acorde a los análisis socio-científicos de la sociedad grecorromana colectivista y orientada al grupo. Cuando las acciones de un grupo

[60] Joseph J. Walsh, «On Christian Atheism», *VigChr* 45 (1991) 255-277.

[61] Geoffrey Ernest Maurice de Ste. Croix, «¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?», en Moses Israel Finley (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid 1981, pp. 233-273.

[62] Mary Beard, John North y Simon R. F. Price, *Religions of Rome, vol. I,* Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 225s.

[63] Craig de Vos, «Popular Graeco-Roman responses to Christianity», en Philip F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, vol. II, Routledge, Londres y Nueva York 2000, pp. 881-885.

minoritario son vistas como una violación de las normas y valores del grupo dominante, entonces se convierten en una amenaza para el grupo, independientemente de que ellos en realidad hagan lo que otros dicen que hacen.

El rechazo del cristianismo fue un efecto de la tensión permanente que existe dentro de los grupos sociales entre la consideración de su grupo y la consideración del «otro». Por eso fue víctima de este proceso natural de categorización social. La identidad grupal viene desarrollada por un espíritu corporativo que produce cohesión interna mediante la valoración de los rasgos positivos del grupo y la confrontación con los rasgos negativos que se proyectan sobre el «otro». Por consiguiente, la hostilidad anticristiana se comprende como un movimiento de reacción contra un grupo que amenaza los valores y las estructuras identitarias de la ciudad. La conversión era la expresión de una movilidad religiosa que pone en entredicho la herencia sociocultural, herencia que el dispositivo político-religioso de la ciudad tenía el deber de preservar. La reacción anticristiana adquirió formas diferentes, que van desde la burla popular hasta la persecución abierta, espontánea u organizada.

Desde esta perspectiva, la percepción popular del cristianismo como involucrado en actividades inmorales e ilícitas refleja un pensamiento estereotipado. Las acusaciones concretas de canibalismo[64], incesto y magia se pueden considerar como etiquetas de conducta desviada, sin que ello implique la necesidad de una base real. Estas acusaciones eran típicas contra grupos marginales. Por tanto, las acusaciones populares no se deben entender como un malentendido, sino como una acusación estereotipada aplicada a personas y grupos que eran considerados como una amenaza para la sociedad en cuanto grupo «extraño».

Según Xavier Levieils[65], la persecución de los primeros cristianos se inserta en el esquema de persecución colectiva establecido por René Girard. La lógica perseguidora comprende cuatro estereotipos, que se corresponden con los elementos que llevaron a rechazar violentamente el cristianismo: a) Las grandes crisis sociales acarrean un proceso de indiferenciación. Las fronteras jerárquicas y sociales se

[64] Andrew McGowan, «Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century», *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 413-442.

[65] Xavier Levieils, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* (BZNW 146), Walter de Gruyter, Berlín 2007, pp. 505-510.

difuminan y, como consecuencia, las instituciones se desmoronan. Ello provoca la perturbación de las relaciones y el desvanecimiento cultural. b) Las masas se movilizan mediante acusaciones estereotipadas (crímenes violentos, sexuales y religiosos) que tienen como característica común atentar contra los lazos sociales y quebrantar el orden cultural. Los cristianos fueron acusados de conspirar, pero también de sacrificios rituales y antropófagos. c) Las víctimas de la persecución pertenecen a grupos desfavorecidos (minorías étnicas y religiosas, de estrato social bajo). Los cristianos estaban en el punto de mira de las iras de las masas por la originalidad de su ética y de su culto. d) Se ejerce la violencia contra las personas o grupos que son juzgados responsables de la crisis. Los cristianos fueron perseguidos porque no adoraban a los dioses de la ciudad y destruían la unidad moral de la comunidad asegurada por la *romanitas*.

La población local llevó a cabo un proceso de liberación catártica. Las persecuciones eran la concreción, bajo forma de expresión violenta, de un sentimiento de antipatía respecto a otro grupo (la comunidad cristiana) desmembrado del grupo de referencia (la ciudad). La desconfianza y la aversión popular jugaron un papel fundamental para rechazar el cristianismo y los prejuicios fueron determinantes. El grupo social reaccionó contra el subgrupo cristiano no solamente porque no se reconocía dentro de esa expresión religiosa (nueva minoría religiosa de origen bárbaro y con un monoteísmo radical), sino porque también se sentía amenazado por ella (evangelización incisiva), atentando contra los intereses económicos, religiosos y contra los orientadores sociales (sacrificios, banquetes públicos, familia, culto imperial). Los crímenes atribuidos a los cristianos legitimaban las acciones emprendidas contra ellos. El rumor tenía una función desculpabilizadora y proyectaba en el grupo rechazado pecados y fantasmas del grupo de referencia. En una sociedad sacralizada como la romana, la persecución adquirió así la característica de un rito colectivo de purificación.

Estas son las interpretaciones más modernas de las acusaciones populares. Pero a partir de la segunda mitad del siglo II, son los paganos y cristianos quienes advierten la necesidad de combatirse o dialogar en el terreno de la argumentación y de la especulación[66]. El mundo antiguo tenía los medios intelectuales refinados (dialéctica)

[66] Jeffrey W. Hargis, *Against the Christians. The Rise of Early Anti-Christian Polemic*, Peter Lang, Nueva York 1999.

para oponerse al complejo doctrinal cristiano. La misma iglesia fue consciente de esos medios y valores. Comprendió la importancia de elaborar una reflexión cristiana y de expresarse según las modalidades propias de la tradición grecorromana[67]. Por eso expondremos en primer lugar la visión de los intelectuales y posteriormente la defensa de los apologistas cristianos.

4. La visión de los intelectuales sobre el cristianismo

La actitud frente a los cristianos durante la mayor parte del siglo II fue una oposición de carácter popular. La mayor parte de las objeciones al cristianismo era de carácter social, y no filosófico. Dentro del ambiente hostil hacia el cristianismo, se desarrolló un tipo de oposición liderada por filósofos y comunicadores, llevada a cabo en debates y lecciones formales de sus escuelas o publicadas en sus obras que vituperaban las creencias y prácticas cristianas. El objetivo de esas obras era aportar argumentos razonados contra las doctrinas cristianas (encarnación, resurrección, monoteísmo...), al mismo tiempo que intentaban probar la superioridad del politeísmo tradicional y de la *paideia* griega en la que se fundaba la cultura grecorromana. Una reflexión sistemática propiamente dicha no aparecerá hasta Celso.

Expondremos de forma sucinta la visión de varios intelectuales paganos que mencionan directamente a los cristianos. Se podrá evaluar el juicio específico sobre los cristianos y se constatará una evolución en el pensamiento filosófico. En esta polémica, la crítica llega incluso al mismo concepto de revelación. Mediante la investigación de las Escrituras llevada a cabo con ejemplar acribia filológica, denuncian las contradicciones históricas, textuales y lógicas, y se proponen desacreditarla en el plano de la racionalidad. Surgió así un conflicto vivo y apasionante.

A primera vista, se podía pensar que Epicteto, filósofo estoico (h. 50-130), reconoce a los cristianos el coraje que demuestran frente al tirano y a los perseguidores, pues por la «costumbre» no tienen miedo ante la muerte[68]. Como estoico podría admirar la fuerza de

[67] Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, University of California Press, Berkeley 1991.

[68] Epicteto, *Disertaciones por Arriano* (Traducción, introducción y notas de Paloma Ortiz García), BCG 185, Gredos, Madrid 1993, pp. 420s.: «Luego uno puede estar en esa disposición de ánimo respecto a esto [ausencia de miedo] por locura, y los galileos por costumbre» (*Disertaciones* IV 7,1-7). Otro texto referido a los cristianos, *Disertaciones* II 9,19s.

ánimo y el dominio de la propia libertad que les sustrae del temor a la muerte. Pero un análisis más detallado deja traslucir una cierta crítica desde el punto de vista estoico. No toda costumbre es virtuosa, sino únicamente la que deriva de la razón. Una virtud que provenga de la costumbre es simplemente una virtud popular, pero no una virtud filosófica. Frente al tirano, existen quienes no tienen miedo gracias a la razón y a la demostración. Esos son filósofos. Después están aquéllos que no temen, pero sus motivos no se explican racionalmente, como puede ser la actitud de los niños o de aquellos motivados por el deseo de morir. Estas dos últimas actitudes se caracterizan con los conceptos de locura *(mania)* e insensatez *(aponoi)*. La «costumbre» de los cristianos se encuentra en el ámbito de la irracionalidad e insensatez.

En la línea de Epicteto, también se pronunció el emperador y filósofo estoico Marco Aurelio, quien en su obra *Meditaciones* (h. 146) contrapone la compostura del filósofo ante la muerte y la teatralidad del mártir cristiano[69]. Según Marco Aurelio, la actitud del mártir es una «mera oposición», es decir, un puro espíritu de contradicción, una toma de postura sin valor moral. Es solo una actitud exhibicionista, ostentosa y fanática, desprovista de la serenidad que es propia de los actos religiosos rectamente cumplidos. La disposición del cristiano impresiona a primera vista, pero un análisis más detenido muestra su irracionalidad y teatralidad, digno de pena y desprecio.

Frente a Epicteto y Marco Aurelio, la posición de Galeno de Pérgamo[70] presenta una doble novedad. En primer lugar, el respeto. Parece que el médico muestra simpatía y estupor por estos hombres y mujeres, que además de tener coraje, buscan también la justicia. En segundo lugar, el esfuerzo por comprenderles. Galeno intenta dejar a un lado los prejuicios para investigar las fuerzas morales que sostienen la vida moral de los cristianos. Admite la eficacia de la en-

[69] Marco Aurelio, *Meditaciones* (Traducción y notas de Ramón Bach Pellicer), BCG 5, Gredos, Madrid 1983, p. 194: «Mas esta disposición, que proceda de una decisión personal, no de una simple oposición, como los cristianos, sino fruto de una reflexión, de un modo serio y, para que pueda convencer a otro, exenta de teatralidad» (*Meditaciones* XI 3). Posibles textos referidos a los cristianos: I 6; III 16; VII 68; VIII 48; VIII 51.

[70] En un breve pasaje de su obra el tratado *Sobre la variedad de las pulsaciones* 3,3: «uno podría enseñar más fácilmente una doctrina distinta a los seguidores de Moisés o de Cristo que a los médicos y filósofos que permanecen anclados en las enseñanzas de sus escuelas», (una afirmación semejante se encuentra en el mismo libro, en 2,4).

señanza fundada en las parábolas y, si la transmisión textual fuese unánime[71], se podría afirmar que el médico reconoce el valor formativo de los ejemplos ofrecidos por los milagros. Esta enseñanza no es lógica ni fundada en leyes demostrables, de ahí la actitud fideísta. Pero reconoce al menos la utilidad en el plano educativo. Se trataría de un tipo de filosofía elemental adaptada para un grupo popular que no está en grado de acceder a la enseñanza filosófica. El cristianismo no es un sistema teórico filosófico, pero les reconoce cualidades morales.

Galeno es claramente el representante de una tradición por la cual la adhesión fideística y acrítica a una escuela determinada es considerada hostil al genuino conocimiento y a la búsqueda de la verdad. El filósofo es quien conquista una independencia de juicio y pensamiento gracias al ejercicio riguroso de la lógica. No acepta una «filosofía» que renuncie a la razón en nombre de la piedad. Los seguidores de Moisés y Cristo, así como ciertos filósofos y médicos de algunas escuelas actúan en contra de una concepción global del saber científico y racional.

Clarividentes son las palabras del estudioso Benko respecto a la visión de Galeno: «Es significativo que en la mitad del siglo II, Galeno no hiciera una clara distinción entre judíos y griegos. Situó a los seguidores de Moisés y Cristo en la misma "escuela", indicando con ello una escuela filosófica y efectuando un cambio radical de la visión tradicional del cristianismo. Los cristianos ya no eran más conspiradores o abominables caníbales, sino seguidores de una escuela filosófica. Con esta clasificación, el cristianismo alcanzó una cierta respetabilidad»[72].

Si Galeno fue un observador comprensivo del cristianismo, aunque criticó la ausencia de filosofía, otros autores se dedicaron a iro-

[71] Cf. el pasaje, conservado en árabe: «La mayoría de la gente no es capaz de seguir con la mente un discurso demostrativo continuo, y por esto deben ser enseñados con parábolas. Así, vemos a nuestro alrededor a los llamados cristianos que buscan su fe únicamente en parábolas y en milagros. Sin embargo, consta que observan una conducta análoga [a la de los filósofos]. En efecto, podemos observar todos los días que desprecian la muerte y lo que la acompaña, e igualmente que aborrecen las relaciones sexuales. De hecho, se hallan entre ellos no solo hombres, sino también mujeres que durante toda su vida han observado la más absoluta castidad. También algunos han mantenido esta disciplina respecto a la comida y a la bebida, y en la búsqueda de la justicia han alcanzado un rigor no inferior al de los verdaderos filósofos».

[72] Stephen Benko, «Pagan Criticism of Christianity during the First Two Centuries A.D.», *ANRW* II 32.2 (1980) 1099.

nizar y satirizarlo. Tal es el caso de Luciano de Samosata[73] en su libelo *Sobre la muerte de Peregrino* del año 167. Según el relato, el embaucador Peregrino se convierte al cristianismo en Palestina, donde es encarcelado por la autoridad romana. Gracias a la caridad cristiana, este se aprovecha de los bienes de sus correligionarios. La narración subraya el desprecio de las riquezas y el amor recíproco. Son actitudes que provienen de la fe en su fundador. La explicación de esta actitud se encuentra en la convicción de la vida eterna. Pero Luciano constata la ausencia de cualquier base racional en esa actitud. Los cristianos serán capaces de no temer la tortura y la muerte, pero su fe no se basa en un fundamento seguro, sino en una enseñanza sin demostrar. Incluso la solidaridad es fanática; carece de equilibrio y de mesura porque no procede de un juicio racional. El autor caracteriza a los cristianos como privados de intelectualidad, de simples e incluso estúpidos, fáciles de ser engañados.

> Y es que los infelices creen a pie juntillas que serán inmortales y que vivirán eternamente por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan gozosos a ella. *Además, su legislador (fundador) les convenció de que todos eran hermanos. Y así, desde el primer momento en que incurren en este delito reniegan de los dioses griegos de la ciudad y adoran en cambio a aquel filósofo crucificado y viven según sus preceptos.* Por eso desprecian los bienes, que consideran de la comunidad (13).

El juicio de Luciano sobre los cristianos no presenta los tonos dramáticos que se encuentran en Marco Aurelio: los adoradores del hombre crucificado en Palestina no son locos, sino solamente «pobres estúpidos». Aparentemente una pizca de indulgencia, en realidad una valoración irónica y despiadada. El conocimiento del cristianismo es muy básico, común a muchas personas: rechazaban el politeísmo, creían en la inmortalidad, despreciaban la muerte, tenían posesiones o bienes en común, se consideraban hermanos y su fundador había sido crucificado. Luciano, por tanto, no estaba interesado en hacer una investigación de las enseñanzas cristianas.

Ya hemos mencionado a Frontón (*Octavio* 8), uno de los eruditos más críticos con el cristianismo (h. 100-166). Subraya el carácter

[73] Hans Dieter Betz, «Lukian von Samosata und das Christentum», *NT* 3 (1959) 226-237; Peter Pilhofer, «Das Bild der christlichen Gemeinde in Lukian Peregrinos», en Lukian, *Der Tod des Peregrinus. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen. Herausgegeben, übersetzt und mit Beiträgen versehen von Peter Pilhofer – Manuel Baumbach – Jens Gerlach – Dirk Uwe Hansen* (Sapere IX), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, pp. 97-110; Fernando Guillén Preckler, «Testimonio de Luciano sobre los cristianos», *Helmántica* 26 (1975) 249-257.

popular del grupo: sus miembros son ignorantes, humildes y crédulos. En base a una esperanza falaz, desprecian la muerte creyendo en un futuro eterno. Pero en realidad es una idea soberbia, estúpida e increíble, pues no procede de la razón. La fe cristiana se reduce a una forma de superstición entre las más bajas: loca, sin fundamento, perversa, amante de la oscuridad, de las cosas extrañas. Sus adeptos suscitan compasión por su credulidad y son molestos por su fanatismo.

La lista de acusaciones que se encuentra recogida en los cc. 9-10 de su obra es amplia: Nunca se encuentran en público y adoran a un dios oscuro. Amenazan con que el mundo será destruido por un fuego y que ellos mismos renacerán. Los cristianos no participan en los espectáculos ni en los banquetes, aborrecen los juegos. Son ignorantes, incultos, rudos, aburridos, no están preparados para discutir sobre cosas divinas. En sus reuniones nocturnas celebran una comida vinculada a un evento erotico-sexual y a la práctica del asesinato ritual: comidas inhumanas (banquetes tiesteos, es decir, con manducación de carne humana), infanticidio ritual seguido de canibalismo, uso de distintivos secretos, relaciones libidinosas e incestuosas, práctica de abrazos libidinosos, veneración de los genitales de los sacerdotes, veneración de la cabeza de un asno, reuniones promiscuas que terminan en orgía. Más que un discurso filosófico, nos encontramos ante una recopilación de vicios que la plebe atribuía a los cristianos.

Celso[74] expone y refuta las doctrinas de la nueva secta en su obra, *El discurso verdadero* (177-180), la cual conocemos a través de las citas de Orígenes. Recoge algunos de los componentes de las polémicas clásicas contra el cristianismo para probar la debilidad de la doctrina cristiana: la superioridad de la cultura grecorromana, una crítica de las escrituras cristianas y la dependencia de Platón. Es destacable que Celso no mencione tópicos clásicos de las criticas populares de su tiempo, como eran el canibalismo, el incesto, el infanticidio o las orgías. Como filósofo, pretende refutar la base del cristianismo, dejando a un lado los rumores difundidos entre las masas.

Este perspicaz crítico considera el cristianismo una secta indigente, aberrante y nueva, que ha apostatado de los judíos (Orígenes, *Contra Celso* V 33). Recluta fieles entre los estratos más bajos de la sociedad: ignorantes, incultos, tontos, necios, plebeyos, estúpidos,

[74] Samuel Fernández, «El Discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo», *Teología y vida* 45 (2004) 238-257.

esclavos, mujerzuelas y chiquillos (íb., III 44). Los propagandistas cristianos seducen las mentes infantiles (íb., III 55). Políticamente, el cristianismo contravenía las leyes del Imperio por ser una sociedad secreta y sediciosa, potencialmente peligrosa (íb., I 1). Además, no contribuye al esfuerzo común contra los enemigos –téngase presente que ya había comenzado la presión de los bárbaros contra el Imperio– (íb., VIII 73). A nivel religioso, los cristianos son intolerantes con los demás cultos y aspiran a convertirse en la única religión: esta, opina él, es voz de rebelión, voz de quienes, según sus palabras, se amurallan y se separan del resto de los hombres (íb., VIII 2). Una de las acusaciones más graves, en el contexto de las leyes penales del Imperio, es la de practicar la magia[75] (íb., VI 40). En conjunto, Celso eleva el cristianismo de finales del siglo II a la categoría de contrincante digno de controversia.

La actitud del mundo pagano frente al cristianismo fue diversa y cambió paulatinamente. Es fácil constatar una cierta crítica desde Plinio, pasando por Marco Aurelio y Celso, crítica que, más o menos malévola, revela la irracionalidad, la bastedad y el fanatismo de los cristianos. Por tanto, formaban un cuerpo extraño en la *paideia* tradicional desde el ejercicio sano de la racionalidad. Se pasó de una actitud superficial que los condenaba solo por su perseverancia obstinada en rechazar la religión del Estado y se llegó a la actitud más consciente de Celso, que se percató del carácter subversivo del nuevo credo religioso y contrapuso su filosofía política que armonizaba las exigencias de la razón y los cultos tradicionales.

5. ¿Cómo vieron los romanos a los cristianos?

De las referencias al cristianismo de los autores paganos recibimos una visión caleidoscópica de cómo fueron considerados en los dos primeros siglos. Esta imagen cambió según la misma iglesia se iba transformando de un movimiento misionero en una organización jerárquica. Estas son, de forma resumida, las percepciones más destacables[76]:

[75] El filósofo cínico Crescencio ya había acusado anteriormente a los cristianos de «ateos» e «impíos», pero Justino se lamenta de que no había estudiado las enseñanzas de Cristo y si las había leído, no las había entendido (Justino, 2 *Apol.* 3; Taciano, *Oratio ad Graecos* 19,1).

[76] Stephen Benko, «Pagan Criticism...», pp. 1108-1110. Cf. Robert L. Wilken, *The Christians as the Romans saw them*, Yale University Press, New Haven y Londres 1984.

1) El cristianismo fue considerado una secta judía, lo que les permitió gozar de los privilegios judíos y padecer el desdén que mostraron los romanos hacia el judaísmo. El movimiento de Jesús fue separándose paulatinamente de su matriz, sin que los romanos, a nivel popular, pudieran distinguir fácilmente su identidad independiente. Así Galeno y Celso casi equiparan a judíos y cristianos.

2) El cristianismo era considerado una superstición de origen oriental que incluía la práctica de la magia. Ciertos elementos de la liturgia del cristianismo primitivo apoyaban esa visión. Además, Jesús fue considerado un mago. Las acusaciones de infanticidio, las comidas tiesteas y las relaciones promiscuas como parte de las celebraciones litúrgicas estaban basadas en el hecho de que tales prácticas eran elementos de ciertos tipos de magia y en la comprensión errónea de la liturgia eucarística cristiana.

3) El cristianismo era subversivo y conspirador. Esta visión fue originada por la experiencia desafortunada con las Bacanales[77], lo que originó sospechas y suspicacias entre los romanos contra grupos religiosos extranjeros. Las reuniones nocturnas de los cristianos (Plinio, *Ep* 10,96,7) fácilmente podían evocar las conspiraciones nocturnas. Esta acusación aparece esporádicamente contra los cristianos en el siglo II (Cf. *Octavio* 8).

4) El grupo cristiano se asemejaba a un *collegium* o asociación cívica. Según un decreto de Augusto del año 7 d.C., todas las asociaciones debían ser aprobadas por el Estado. Plinio se refiere a los cristianos en Bitinia como a una asociación que se reunía periódicamente y tenía comidas compartidas. Celso también considera a los cristianos como una asociación ilegal. Una comunidad cristiana con sus reuniones peculiares daría la impresión de ser una asociación ilegal.

5) La descripción de Luciano del cristianismo como «nuevo culto mistérico» clasificó a los cristianos como una religión mistérica de origen oriental.

6) El cristianismo como escuela filosófica. Esta imagen se inició y fue potenciada por los cristianos desde mediados del siglo II. Justino promovió esta idea. El punto de conexión entre cristianismo y filosofía fue la percepción de la filosofía como un estilo de vida que conduce a la piedad (cf. Galeno). Por supuesto, para Galeno se trataba de una filosofía inferior. A finales del siglo II, la visión pagana

[77] Livio, 39,8-19; CIL I² 581.

del cristianismo cambió progresivamente y el criticismo contra el cristianismo se transformó desde las acusaciones populares a una posición académica o intelectual. Se criticará la fe ciega de los cristianos frente a la razón de los sistemas filosóficos, el hecho de retirarse de la vida social y política, sus efectos en la vida familiar, todo lo cual hacía del cristianismo una fuerza divisoria y destructiva en el Imperio romano.

Existían, por tanto, diferentes opiniones sobre el cristianismo, dependiendo de la época, de la localización geográfica, de la composición local de la comunidad cristiana así como de los prejuicios de los escritores paganos. Los temores y sospechas de los paganos eran más frecuentes que las opiniones basadas en hechos reales. Existieron también incidentes ocasionales de la plebe contra los cristianos, pero el Estado mostró normalmente tolerancia hacia el cristianismo.

6. Los cristianos ante las acusaciones y ante el Imperio

Tanto el NT como la literatura extracanónica cristiana aducen testimonios de que los cristianos reaccionaron de diversas formas. Una actitud normal fue eludir la persecución. Cabe destacar la huida ante la posible persecución. El mandato de huir (Mt 24,26; Mc 13,14; Lc 21,21) contiene la respuesta natural humana ante la violencia de la persecución. Al mismo tiempo, tal huida se basaba en el perseverante rechazo a rendirse y cambiar su identidad religiosa para evitar la persecución. Un ejemplo claro de tal huida lo encontramos entre los primeros creyentes de Jerusalén (Hch 8,1) y en las experiencias de Pablo (Hch 9,23-25; 23,12-55), Policarpo (m.Pol 5,1; 6,1)... Otra de las actitudes posibles fue la apostasía, con la realización de los sacrificios requeridos a los dioses paganos o la maldición del nombre de Cristo. Según la carta de Plinio a Trajano, algunos los cristianos abjuraron de su fe cristiana (*Cartas* 96,6). La iglesia intentó animar a los cristianos en las tribulaciones para que no apostataran (Jn 21,15-19; Ap 20,4-5). Otra postura, aunque no tan difundida, fue el deseo, dentro de algunos movimientos heréticos, de ser perseguidos, actitud que Paul Middleton ha denominado «martirio radical»[78]. Inherente a esta disposición personal esta-

[78] Paul Middleton, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* (LNTS 307), T&T Clark, Londres y Nueva York 2006, pp. 16-39.

ba la convicción de que la persecución era una forma de alcanzar a Dios o a Jesús.

Según una influyente tradición de investigación[79], existieron principalmente tres posiciones que formaron la base para el pensamiento cristiano sobre la relación entre Iglesia e Imperio romano. Estas visiones ya estaban presentes en el judaísmo helenista contemporáneo. Como sus principales representantes se pueden mencionar, por una parte al filósofo Filón de Alejandría[80], gran admirador del Imperio romano; por otra parte encontramos al apóstol Pablo[81] y a su joven judío contemporáneo Rabbi Hananiah[82], quienes comparten la opinión de que el Imperio es una institución dada por Dios, destinada a proteger y a educar la humanidad. Pero existía ya en el judaísmo precristiano una tercera actitud mucho más revolucionaria y hostil, o al menos más crítica frente al poder civil que las dos anteriores. Se trataba de la corriente apocalíptica tal y como se encuentra en el libro de Daniel, en algunos textos judíos de los oráculos Sibilinos (3,350-61) o en los Apocalipsis de Esdras (4 Esdras 5,3) y de Baruc (Apocalipsis de Baruc, 3 Baruc 40,1-2). Estas tres posiciones continuaron en el cristianismo: la primera, la visión más favorable del Imperio, predominó entre los cristianos del este griego, mientras que la actitud paulina y las escatológicas o apocalípticas prevalecieron en Roma y en occidente.

Sin embargo, este análisis es excesivamente simplista, y las actitudes cristianas hacia su mundo circundante fueron mucho más complejas y no tan claramente delimitables. No solo eran rivalidades o conflictos, sino también intereses y objetivos comunes compartidos. Los cristianos resaltaban su colaboración con el Imperio, especialmente los primeros apologistas cristianos, quienes luchaban para que fueran tolerados en una sociedad recelosa de lo desconocido. Veamos brevemente algunas posiciones más destacadas.

[79] Adolf von Harnack, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Cerf, París 2004, pp. 317-341.

[80] *Legat* 8-10, 13, 147, 309-311.

[81] El conservadurismo social de Pablo se ha visto reflejado en los textos de 1 Cor 7,17-24 y en Rom 13,1-7, lo que ha llevado a afirmar la acomodación religiosa de Pablo a la esfera social. Cf. David Álvarez Cineira, *Pablo y el Imperio romano,* Sígueme, Salamanca 2009. Los escritos deuteropaulinos llevaron a cabo una labor de «domesticación» de las posiciones paulinas, del mismo modo que Lucas-Hechos y 1 Pedro ven en el Imperio un potencial positivo para el pueblo de Dios.

[82] *Pirque avot* 3,2

a. *La reacción apologética cristiana*

En la literatura apologética, los autores subrayan la inocencia de los cristianos, el respeto por la ley romana, su moralidad[83] muy superior a la de los paganos: los cristianos no roban, no engañan, no son violentos, no comenten adulterio, pagan los impuestos... ¿Por qué debían ser condenados por el simple hecho del nombre y no por delitos concretos? Estos autores estaban convencidos de que eran inocentes, y su situación se explicaba únicamente por la injusticia del Estado. Pero la administración romana había comprendido rápidamente el peligro que conllevaba la expansión de la religión cristiana, independientemente de la moralidad de sus miembros. El peligro para la seguridad estatal radicaba en el propio mensaje cristiano en cuanto tal, justamente en su aspecto más característico y cautivante para algunos: el rechazo a reconocer las divinidades que protegían el Imperio.

El primer apologista cristiano de lengua griega, cuya obra nos ha llegado más allá de unos simples fragmentos[84] y el más importante del siglo II, es Justino, filósofo y mártir. Nació en Samaría y murió alrededor del año 165 en Roma. Empleando los temas tradicionales de la filosofía platónica, desde el inicio de su tratado (*Apología*), Justino se presenta como un filósofo[85]. Es destacable que subraya la lealtad de los cristianos frente al emperador y a sus agentes, así como la oración constante de los cristianos por el beneficio del sistema de gobierno, incluso en tiempo de persecuciones. Un ejemplo concreto es su *1 Apolog* 12:

> Nosotros somos vuestros mejores auxiliadores y aliados para el mantenimiento de la paz, pues profesamos doctrinas como la de que no es po-

[83] En la *II Apología* de Justino se defiende a los cristianos de la acusación de inmoralidad, y describe la conversión cristiana como una conversión de la inmoralidad a la moralidad. Los relatos de Justino prueban que los rumores de la inmoralidad cristiana estaban enraizados en una hostilidad xenófoba entre los paganos. Podemos asumir que algunos paganos creyeran que existía algo de cierto en esas acusaciones de canibalismo o incesto, pues, de otro modo, no tenía sentido que Justino se defendiera.

[84] Como es el caso de Cuadrato, quien fue el primero en entregar una apología en defensa de los cristianos al emperador Adriano (117-38 d.C.). Eusebio ha conservado algunas líneas en *HE* IV, 3,2-3.

[85] Es un remarcado contraste con su propio alumno, el sirio Taciano, y Teófilo de Antioquía, su contemporáneo. Ambos escribieron apologías cristianas, pero sus tratados son más ataques contra «la sabiduría mundana» que apologías del cristianismo, destinadas a convertir a griegos intelectuales a la filosofía bárbara de los cristianos (Taciano). En su dura crítica de la filosofía griega, Teófilo es el primer autor cristiano que habló del robo helenístico de los escritos sagrados de los judíos y cristianos (*A Autólico* 3,1,14; 3,2,37).

sible que se le oculte a Dios un malhechor, un avaro, un conspirador, como tampoco un hombre virtuoso, y que cada uno según el mérito de sus acciones, el castigo o a la salvación eterna.

El rechazo de la divinidad del emperador minaba la base de los presupuestos ideológicos sobre los que se fundaba la organización social y política del Imperio multirracial. Este rechazo venía justificado mediante la exaltación de la cruz de Cristo, escándalo y locura de por sí, en cuanto exaltación de un hombre condenado y ajusticiado de la forma más infame. Los cristianos no adoraban al emperador y, por ello, eran frecuentemente acusados de lesa majestad. Cumplían sus obligaciones de ciudadanos y de cristianos, pero no adoraban al emperador porque solo adoran a Dios. No hablaban mal del emperador; le respetaban; pagaban impuestos y tasas; y le rendían el honor que se merece como César, pero no como Dios (*Passio Sanctorum Scillitanorum* 1ss[86]). Incluso pedían a su Dios por la salud del emperador y la felicidad en su gobierno, tal y como testimonió Tertuliano en el siglo III (*Apolog* 31-33). Esta solicitud ante el emperador la realizaban, en primer lugar, porque Dios les ha ordenado pedir por sus enemigos; en segundo lugar, porque la felicidad y tranquilidad del emperador y del Imperio favorecía también a los cristianos, y en tercer lugar, porque el emperador ha sido puesto en el trono por Dios.

Todo esto incluía una realización que no solo eran rivalidades o conflictos, sino también intereses y objetivos comunes entre romanos y cristianos; los cristianos resaltaban esta colaboración, especialmente los primeros apologistas cristianos, quienes luchaban para ser tolerados en una sociedad desconfiada y, a veces, antagónica. Un ejemplo claro de querer ser aceptado dentro de la sociedad y resaltar que los cristianos no se distinguen en la mayor parte de las cosas de sus conciudadanos se encuentra en el discurso a Diogneto:

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su habla ni por sus costumbres. Porque ni habitan ciudades exclusivas suyas, ni hablan una lengua extraña, ni llevan un género de vida aparte de los demás. A la verdad, esta doctrina no ha sido por ellos inventada gracias al talento y especulación de hombres curiosos, ni profesan como otros hacen, una enseñanza humana; sino que habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido, comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada

[86] *The Acts of Christian Martyrs* (Introduction, text and translation by Herbert Musurillo), University Press, Oxford 2000, pp. 87-89.

país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión de todos, sorprendente. Habitan sus propias patrias, pero como forasteros, toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros; toda tierra extraña es para ellos patria, y toda patria, tierra extraña. Se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen a los que nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne. Pasan el tiempo en la tierra, pero tienen su ciudadanía en el cielo. Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes. A todos aman y por todos son perseguidos. Se los desconoce y se los condena. Se los mata y en ello se les da la vida. Son pobres y enriquecen a muchos. Carecen de todo y abundan en todo. Son deshonrados y en las mismas deshonras son glorificados. Se los maldice y se los declara justos. Los vituperan y ellos bendicen. Se los injuria y ellos dan honra. Hacen bien y se los castiga como malhechores; castigados a muerte, se alegran como si se les diera la vida. Por los judíos se los combate como a extranjeros; por los griegos son perseguidos y, sin embargo, los mismos que los aborrecen no saben decir el motivo de su odio [87].

Referente al discutido «sincronismo» entre la historia del Imperio romano y la historia de la salvación en Lc 1,5; 2,1; 3,1, un joven cristiano en Asia Menor, Melitón de Sardes (h. 172), escribió su apología conservada fragmentariamente en Eusebio. Describe el tiempo de Augusto como un período brillante y de gloria, explicándolo mediante el hecho de que el Imperio romano y la iglesia cristiana son hermanos nacidos casi al mismo tiempo y alimentados por la misma enfermera. La contemporaneidad de Augusto y de Jesucristo no es en ningún caso fortuita, sino providencial. La providencia deseó establecer la unificación y pacificación del mundo *(pax augusta)* para que se favoreciera la propaganda cristiana *(pax Christi)*:

Y si esto se hace porque tú lo mandas, bien hecho está, porque nunca un emperador justo podría querer algo injustamente, y nosotros soportamos con gusto el honor de tal muerte. Una sola petición, sin embargo, te dirigimos: que tú mismo examines primero a los causantes de semejante rivalidad y juzgues con justicia si son dignos de muerte y de castigo, o bien de quedar salvos y tranquilos. Pero si no proceden de ti esta determinación y este nuevo edicto –que ni siquiera contra enemigos bárbaros sería conveniente–, con mayor razón te pedimos que no nos abandones, indiferente en semejante latrocinio público. Efectivamente, nuestra filosofía alcanzó su plena madurez entre bárbaros, pero habiéndose extendido también a tus pueblos bajo el gran Imperio de tu antepasado Augusto, se

[87] Discurso a Diogneto V, en *Padres Apostólicos* (Edición bilingüe completa. Introducción, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno), BAC, Madrid [5]1985, p. 850s. Datado después del año 150.

> ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor. De ella eres tú el deseado heredero y seguirás siéndolo con tu hijo, si proteges a la filosofía que se crió con el Imperio y comenzó a la vez que Augusto, y a la que tus antepasados incluso honraron a la par que a las otras religiones[88].

Melitón se refiere a una serie de intervenciones precedentes y cartas concernientes a los cristianos, especialmente esas de Adriano (117-38[89]) y Antonio Pío[90]. Pero nada ha sobrevivido y lo que se ha conservado da la impresión de haber sido falsificado o al menos interpolado por manos cristianas. Sin embargo, con su tesis de la providencial contemporaneidad de Augusto y Jesús, Melitón tuvo mucho éxito entre los teólogos orientales y occidentales[91].

b. *Tendencias gnósticas*

Dentro del cristianismo, sin embargo, se fue mitigando en algunas vertientes la conciencia contracultural, al asumir los valores culturales y las pautas de comportamiento generales del mundo, en parte originadas por condiciones políticas: el movimiento cristiano pretendía evitar conflictos con el Estado y con el entorno. La situación jurídica general de los cristianos, que prometía tolerancia a cambio de discreción social, favoreció en el siglo II la aparición de la gnosis como privatización radical de la religión, en la que los cristianos podían pasar desapercibidos en la vida pública y se evitaban conflictos con el Estado y la sociedad. De la respuesta del emperador Trajano a Plinio se desprende que el Estado no procede contra los cristianos por iniciativa propia. Estos podían vivir sin ser molestados, a condición de pasar desapercibidos socialmente. Esta situación impulsó las formas de cristianismo que posibilitaban, garantizaban y legitimaban la discreción social.

La gnosis venía a ser una privatización de la religión, afirmando algunos grupos gnósticos que era lícito negar la identidad cristiana en situaciones extremas, por lo que no era necesario confesar públicamente la fe ante las autoridades estatales[92]. Así, el gnóstico pasa

[88] Eusebio, *HE* IV, 26,6-7.
[89] Eusebio, *HE* IV, 9,1-3.
[90] Eusebio, *HE* IV, 13,1-7.
[91] Ireneo, *Haer* 4,30,3; Orígenes, *C. Cels* 2,30; Ambrosio, *Exp Ps 118* 45,21.
[92] Cf. los valentinianos según Tertuliano, *Scorpiace* X 1.

inadvertido en situaciones de persecución, pues aunque moralmente está junto a los mártires, sin embargo permanece en el anonimato. Del mismo modo, muchos grupos gnósticos no tenían un comportamiento social anómalo, ya que les era lícito comer carne sacrificada a los ídolos y participaban en las comidas paganas[93].

Podemos, por tanto, considerar la gnosis cristiana como una alternativa a la apologética. Una corriente, que rehuía los conflictos con el entorno no cristiano, podía haber evitado también los conflictos con el entorno cristiano. Vivían sin llamar la atención, por lo que las formas gnósticas de cristianismo primitivo del siglo II fueron un elemento anticonflictivo, una forma de adaptación a la situación precaria de los cristianos. Estas corrientes, sin embargo, no se impusieron en la iglesia, sino que las corrientes proféticas con su radicalismo ético condujeron al cristianismo en otra dirección.

c. *Corrientes apocalípticas cristianas*

Pero el cristianismo no se dedicó exclusivamente a defenderse o a recluir sus creencias al ámbito privado, sino que también criticó el mundo pagano, especialmente su dimensión religiosa. Según muestra Gerd Theissen[94], el *ethos* contracultural de los orígenes radicales estalló en repetidas ocasiones por medio de las crisis proféticas. Esta crisis del cristianismo primitivo aparece en el profetismo del Apocalipsis de Juan y en el nuevo profetismo del movimiento montanista.

Al igual que en el judaísmo, también aparecieron corrientes cristianas radicales frente al dominio extranjero, y afloraron grupos que defendieron su identidad en situaciones de opresión política. La radicalización ética del movimiento de Jesús estuvo determinada por la resistencia velada al poder político. Este radicalismo ético revivió y se perfiló ya, posiblemente, en la primera generación después de la muerte de Jesús, si la fuente de los *logia* responde a un desafío político provocado por el emperador Calígula, tal y como sugiere Theissen para explicar el relato de las tentaciones[95].

[93] Gerd Theissen, *La religión de los primeros cristianos* (BEB 108), Sígueme, Salamanca 2002, p. 280ss.

[94] Gerd Theissen, *La religión de los primeros...*, p. 281ss.

[95] Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (BEB 95), Sígueme, Salamanca 1997, p. 228ss.

Esta actitud es mucho más clara en el Apocalipsis de Juan[96]. Este libro deja traslucir las presiones locales contra los cristianos de parte de la aristocracia local de Asia Menor. Las cartas del profeta a las comunidades de Asia Menor destacan una crisis comunitaria en la que algunos miembros buscan adaptarse el mundo circundante. Pero el autor no admite ningún tipo de compromiso ni concesiones ante su intento de implantar el reino de Dios en la tierra y de preservar el ideal de pureza de la comunidad escatológica. El profeta insiste en la total separación y en la idea del éxodo de este mundo: «Pueblo mío, sal de la ciudad pecadora para no hacerte cómplice de sus pecados» (Ap 18,4). Algo similar encontramos en el *Pastor* de Hermas, quien pretende preservar la pureza y santidad al margen del mundo: «Como vives en tierra extraña, confórmate con lo necesario para subsistir, y si el señor de esa ciudad quiere expulsarte de ella por oponerte a sus leyes, disponte a abandonar su ciudad, encaminarte a la tuya y observar tu ley, gozoso de verte libre de la opresión» (I 6).

7. A modo de conclusión

Los inicios de los movimientos de renovación nunca son fáciles. Eso mismo le sucedió al grupo de seguidores de Jesús, que surgió dentro del judaísmo en la sociedad romana. Además de los problemas de configuración y orientación interna del mismo grupo, este nuevo movimiento plural tuvo que definir, en primer lugar, sus relaciones con los grupos judíos. El cuestionamiento de algunos pilares del judaísmo hizo que pronto surgieran tensiones entre los miembros más aperturistas del cristianismo y el resto de grupos judíos. Tras las guerras judías de los años 70 y 132 d.C., y con la nueva configuración del judaísmo, la polémica entre cristianos y judíos se intensificó de tal forma que desembocará en la separación definitiva.

Asimismo, el cristianismo apareció dentro de un contexto más amplio, como era el Imperio romano. Cuando este nuevo grupo fue percibido como diverso del judaísmo y provocador de la *pax deorum*, tuvo que afrontar tensiones y hostilidades procedentes de las masas populares, de los intelectuales y de las autoridades romanas. Las reacciones de parte de la sociedad romana fueron diversas, aunque las fuentes suelen conservar las relaciones conflictivas. Las opi-

[96] Véase el capítulo VIII, pp. 357-365, de este libro: «El Apocalipsis: una postura de resistencia ante el Imperio».

niones y las acciones humanas están guiadas por las percepciones individuales de la realidad, y no por los hechos objetivos. Por eso, la autoexclusión cristiana del sistema político-religioso romano fue interpretada como una ofensa a todo el sistema en el que se basaba el Imperio. Ello creó suspicacias, sospechas y desconfianzas de sus conciudadanos, lo que provocó en ocasiones la toma de medidas represivas por parte del pueblo y del Estado. Ante la vulnerabilidad e indefensión de los cristianos, un grupo pequeño perdió su vida por mantenerse firme en sus creencias, mientras que otros se embarcaron en una campaña apologética para reducir la tensión, los prejuicios y poder continuar su actividad misionera. En este período inicial difícilmente se podía pensar en el «auge del cristianismo» ni en un Imperio romano cristiano.

X

El nacimiento de la Gran Iglesia

Fernando Rivas Rebaque

A finales del siglo I y comienzos del siglo II las comunidades cristianas, de procedencia diversa y dispersas a lo largo del Imperio romano, tuvieron que afrontar una serie de retos de índole interna y externa que darán lugar al surgimiento de la Gran Iglesia. Nos encontramos ya entre la tercera y cuarta generación (período en el que habitualmente suelen producirse las crisis de sucesión dentro de los movimientos sociales), el movimiento cristiano va a romper con sus raíces judaicas [1] y empieza a dejar de ser una secta, en el sentido sociológico del término, para convertirse en una iglesia institucionalizada (denominada desde ahora como «cristianismo») [2].

En este capítulo nos vamos a centrar en las cuestiones de índole interna: el desarrollo de los diferentes roles comunitarios (ministerios), los rituales que van a vertebrar la vida personal y comunitaria (sacramentos) y los elementos que van a configurar la identidad del grupo religioso desde el punto de vista de las creencias compartidas (canon de escritos autoritativos, tradición-sucesión y credos), a ellos se añadirán las diversas redes eclesiásticas regionales que se iban formando en este período y algunos factores que conforman la vida cotidiana.

[1] Esta ruptura con el judaísmo va a suponer para el movimiento cristiano la pérdida de la cobertura legal que conllevaba estar integrados en una religión oficialmente reconocida por el Imperio, pasando de este modo el cristianismo a ser una religión «ilícita» y, por tanto, amenazada con la persecución. A ello hay que añadir la necesidad de reestructurar una identidad diferente de la judía, con los desplazamientos que esto supone en otras esferas.

[2] De hecho, el sustantivo «cristianismo» va a ser utilizado por primera vez en Ignacio de Antioquía (*A los magnesios* 10,1-3; *A los filadelfios* 6,1; *A los romanos 3,3*), como opuesto a «judaísmo», aunque el adjetivo «cristiano» ya aparece en los Hechos de los Apóstoles, en relación con Antioquía (cf. Hch 11,26).

La escasez de testimonios que poseemos acerca de esta época[3] así como la importancia de las particularidades geográficas nos impiden hacer planeamientos de carácter generalizante o universales, pues lo que pudo darse en una zona y momento determinados no tiene que ser necesariamente extrapolable al resto.

1. Estructuración ministerial

Las comunidades cristianas existentes en este período debían ser relativamente reducidas (entre 50 y 150 miembros, salvo en las grandes ciudades). Estaban estructuradas de manera muy simple, teniendo en cuenta la organización social y religiosa dominante en cada zona (con ciertos paralelismos con otras instituciones de la época: familia, *sinagoga*, *ekklêsía* o *collegia*, especialmente en lo relativo a las funciones y la maneras de denominar los diferentes roles comunitarios)[4]. De modo diferente a las sinagogas, que poseían varios lugares de culto y reunión en una misma ciudad, los grupos cristianos procuraban reunirse en una única comunidad, en la que se ingresaba previa conversión y bautismo, y a la que se quedaba ligado por una serie de rituales entre los que destaca especialmente la celebración eucarística, máxima expresión de pertenencia.

A pesar de no poseer una instancia central de gobierno, las comunidades cristianas mantienen una estrecha unidad entre sí *(koinônía)* basada en la creencia en una fe común, un proyecto compartido y el sentirse miembros de un mismo cuerpo *(ekklêsía)*, a lo que no es ajeno el hecho de que muchas de estas comunidades fueran fundadas por una misma persona. Una unidad, sin embargo, amenazada por las rivalidades en el interior de las propias comunidades o las discrepancias ideológicas (cismas o herejías) que aparecen en las mismas.

Dentro de los roles comunitarios destaca la figura del responsable de la comunidad (presidente: *proêgoumenos*), con una indefinición lingüística[5] entre *episkopos* (supervisor), predominante en los

[3] Ante la dificultad para acceder a estas fuentes primarias he decidido poner no solo la referencia sino el texto traducido. Esto explica también las numerosas citas que aparecen en las notas a pie de página.

[4] Cf. Ekkehard W. Stegemann y Wolfgang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 2001, pp. 370-390.

[5] Esta indefinición lingüística entre *episkopoi* y *presbyteroi* la podemos descubrir ya en el propio NT: así en Hch 20,17 Pablo convoca en Mileto a los «presbíteros» de la Iglesia de Éfeso, pero en el v. 28 dice de estos que han sido establecidos como *episko-*

contextos más helenizados (con una clara tendencia hacia la monarquía episcopal), y los *presbyteroi* (ancianos), habituales en los contextos más judaizantes, con una evidente propensión a la estructura colegial.

A finales del siglo I o comienzos del siglo II, un escrito de la zona siria, la *Didajé*, plantea una doble estructura ministerial: por un lado tendríamos una serie de «ministerios itinerantes» de corte carismático (apóstoles, maestros y profetas: *apostoloi-didaskaloi-prophetai*[6]), muy positivamente valorados, a los que se debe acoger hospitalariamente (cf. *Did* 11) y se les reconoce el derecho de hacer la acción de gracias eucarística (cf. *Did* 10,7), aunque también se habla de los criterios de discernimiento entre verdaderos y falsos profetas, donde predominan su conexión con el Espíritu así como su estilo de vida (cf. *Did* 13). Por otro lado se encontrarían los «ministerios estables», donde se diferencia entre inspectores *(episkopoi)* y servidores *(diakonoi)*, elegidos por la comunidad y cuya autoridad se contrapone a la de los ministerios itinerantes, más valorados, aunque algunos de estos carismáticos itinerantes se han ido ya instalando en las propias comunidades[7]. La *Didajé* pone el énfasis en que los ministerios estables deben ser aceptados con el mismo aprecio que los itinerantes, y como muestra privilegiada de este honor se encontraría la presidencia eucarística.

Hacia el 90 d.C., en una carta dirigida a la comunidad de Corinto atribuida a Clemente de Roma se habla de «ancianos» *(presbyteroi)*[8] y «presidentes» (*hêgoumenoi* o *proêgoumenoi*)[9]. Encontramos además el binomio *episkopoi-diakonoi* (*1 Clem.* 42,4), fundado en la Escritura (Is 60,17, según los LXX) que ya aparecía en Flp 1,1, aunque no se expresa su función. Se considera a los *presbyteroi* (44,5) como de institución apostólica y encargados del gobierno efectivo de la comunidad (44,1ss), en una función que se describe como «su-

poi; Tito tiene como encomienda «establecer presbíteros en cada ciudad» (Tit 1,5), pero justo a continuación (v. 7), se habla de que «el obispo sea irreprochable».

[6] Cf. *Did* 11,1ss; 13,1.

[7] «Elegíos, pues, inspectores *(episkopoi)* y servidores *(diakonoi)* dignos del Señor, que sean hombres mansos, desinteresados, verdaderos y probados, porque también ellos os administran el ministerio de los profetas y maestros. No los despreciéis, pues, porque ellos son los honrados entre vosotros, justamente con los profetas», *Did* 15,1-2.

[8] Cf. *1 Clem.* 1,3; 3,3; 21,6; 44,5; 47,6; 54,2; 57,1.

[9] *Hêgoumenoi* y *proêgoumenoi* son términos genéricos empleados también para designar a los funcionarios de la administración civil, a los jefes militares o a los responsables eclesiales: cf. *1 Clem* 1,3; 21,5; 44,4-5.

pervisión» (*episkopê*: 44,1-4)[10]. Hay una gran influencia veterotestamentaria en cuanto a la fundamentación teológica, han desaparecido los ministerios itinerantes y la organización de la comunidad parece ser colegial y presbiteral.

Ignacio de Antioquía, en una serie de cartas escritas hacia el 110 a diferentes comunidades cristianas (fundamentalmente de Asia Menor), es el primer testimonio literario de una estructura ministerial centrada en el episcopado monárquico (un obispo para cada comunidad), al que sirve un grupo de diáconos y se encuentra rodeado de un colegio presbiteral (que actúa a modo de senado o consejo del obispo), en continuidad pero con ciertas innovaciones con respecto a los ministerios que descubrimos en las cartas pastorales[11]. Ignacio utiliza diferentes formas para resaltar la posición de superioridad del obispo con respecto a la comunidad y al resto de los ministerios[12]. Así resalta la autoridad del obispo mediante una serie de asociaciones (con el Padre[13], con Cristo[14], con el papel del paterfa-

[10] «Cometeremos un pecado nada pequeño si deponemos de su supervisión *(episkopê)* a quienes intachable y religiosamente han ofrecido los dones. Felices los ancianos *(presbyteroi)* que nos han precedido en el viaje a la eternidad», *1 Clem.* 44,4-5.

[11] Cf. pp. 275-279.

[12] Textos que asocian obispo-presbíteros-diáconos: «Os exhorto a que os afanéis par hacer todo en la concordia de Dios, presidiendo el obispo en el lugar de Dios, los presbíteros en el lugar de la asamblea de los apóstoles y los diáconos (para mí dulcísimos) a los que se les ha confiado el servicio de Jesucristo», Ignacio de Antioquía, *A los magn.* 6,1. «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los apóstoles. Respetad a los diáconos como al mandamiento de Dios», íd., *A los esmirn.* 8,1. «Esforzaos por frecuentar una sola eucaristía, pues una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirnos a su sangre, uno es el altar, como uno es el obispo junto con el presbiterio y los diáconos, mis compañeros de esclavitud, para que lo que hagáis lo hagáis según Dios», íd., *A los filad.* 4,1; cf. íd., *A los tral.* 3,1. Referencias a la asociación obispo-presbíteros: «Conviene que en todo lugar glorifiquéis a Jesucristo que os ha glorificado para que, reunidos en una obediencia, sometidos al obispo y al presbiterio, seáis santificados en todo», íd., *A los efes.* 2,2. «Por tanto, os conviene correr a una con la voluntad del obispo, lo que ciertamente hacéis. Vuestro prebiterio, digno de fama, digno de Dios, está en armonía con el obispo como las cuerdas con la cítara», íd., 4,1. «Así como el Señor nada hizo (no por él mismo ni por los apóstoles) sin el Padre, pues estaba unido a él, de la misma manera vosotros nada hagáis sin el obispo y los presbíteros», íd., *A los magn.* 7,1. Cf. Fernando Rivas Rebaque, «Los obispos en Ignacio de Antioquía: cuadros sociales dominantes de la memoria colectiva cristiana», *Estudios Eclesiásticos* 83 (2008) 23-49.

[13] «Al mismo tiempo, reverencien todos a los diáconos como a Jesucristo, así como al obispo, que es figura del Padre y a los presbíteros, como al senado de Dios y como a la asamblea de los apóstoles»; Ignacio de Antioquía, *A los tral.* 3,1-2.

[14] «Y, en efecto, Jesucristo, nuestro inseparable vivir, es la voluntad del Padre, así como también los obipos, establecidos por los confines de la tierra, están en la voluntad de Jesucristo», íd., *A los efes.* 3,2. Cf. *A los magn.* 3,2.

milias de la comunidad cristiana)[15], le concede la presidencia exclusiva de las celebraciones litúrgicas, especialmente la eucaristía[16], al tiempo que lo transforma en garante de la disciplina, el culto y la doctrina[17]. El obispo se va a convertir, además, en el representante de la Iglesia de cara a los de fuera. No utiliza el plural (o el colectivo) para referirse a los obispos, sino que se presupone un obispo para cada comunidad, un plural que se sigue manteniendo, sin embargo, en el caso de los presbíteros y diáconos. Mientras se insiste mucho en la cercanía de los diáconos con respecto al obispo, los presbíteros son contemplados como colegio, asamblea que rodea al obispo. La relación entre estos tres ministerios se debe caracterizar por la armonía y la unidad[18]. Este paso de una estructura presbiteral a otra monárquica se habría realizado en fechas recientes, al menos en la zona siria y en ciertos enclaves de Asia Menor, aunque no sin resistencias, como podemos descubrir por las numerosas insistencias de Ignacio a la obediencia a la persona del obispo[19] y a la cooperación entre los tres componentes de la nueva jerarquía así como al hecho de que el término *episkopos* no se emplee para referirse a los representantes de la Iglesia de Roma de este período[20].

[15] «A todo el que envía el paterfamilias a su propia administración no de otra forma hemos de recibirle que al mismo que lo envía. Luego es cosa evidente que hemos de mirar al obispo como al Señor mismo», íd., *A los efesios* 6,1.

[16] «Nada de lo que atañe a la Iglesia lo hagáis sin el obispo. Solo ha de considerarse válida aquella eucaristía que esté presidida por el obispo, o por aquel en quien él mismo delegue... No es lícito bautizar ni celebrar la eucaristía sin el obispo», íd., *A los esmirn.* 8,1-2.

[17] «Cuantos son de Dios y de Jesucristo son los que están al lado del obispo. Ahora que cuantos arrepentidos volvieren a la unidad de la Iglesia, también esos serán de Dios, a fin de que vivan conforme a Jesucristo», íd., *A los filad.* III,2.

[18] «También conviene caminar de acuerdo con el pensamiento de vuestro obispo, lo cual vosotros ya hacéis. Vuestro presbiterio, justamente reputado, digno de Dios, está conforme con su obispo como las cuerdas a la cítara. Así en vuestro sinfónico y armonioso amor es Jesucristo quien canta. Que cada uno de vosotros también se una a este coro, a fin de que, en la armonía de vuestra concordia, toméis el tono de Dios en la unidad, cantéis a una sola voz por Jesucristo al Padre, a fin de que os escuche y os reconozca, por vuestras buenas obras, como los miembros de su Hijo», íd., *A los efesios* 4,1-2.

[19] «Algunos lo llaman obispo, pero luego actúan prescindiendo de él. Tales personas no me parecen tener una conciencia limpia al no reunirse válidamente según el mandato», íd., *A los magn.* 4,1.

[20] Debemos tener presente que no sabemos del todo si la propuesta ministerial de Ignacio de Antioquía es algo que él imagina como ideal o una realidad ya consolidada en todas las zonas. Los documentos que poseemos se situarían más bien en un terreno intermedio: no deja de ser significativo, en este sentido, que en la *Carta a los romanos* no aparezca ninguna referencia al episcopado monárquico.

Policarpo, por su parte, en la carta a los de Filipos (h. 117-138), prefiere para sí el título *presbyteros* en vez del consagrado *epískopos*[21], por lo que parece que aquel a quien Ignacio denomina *episkopos* guarda todavía en ciertas iglesias el título tradicional de *presbyteros*.

En los escritos del *Pastor* de Hermas (por el año 150, pero ahora en Roma) se dice expresamente que el colegio de los presbíteros gobernaba la comunidad[22]. Conocemos también la existencia de una serie de ministerios en relación con la predicación: apóstoles, maestros y profetas. Los profetas, hacia los cuales se siente un gran respeto, tienen todavía el problema del discernimiento entre verdaderos (se reconocen, entre otras cosas, por su modo de vida desinteresado) y falsos profetas[23]; no tardarán en desaparecer del horizonte eclesial, quedando en su lugar los maestros. Menos claro es el papel de los obispos: aunque aparecen nombrados junto con los apóstoles, doctores y diáconos en la construcción de la torre (Iglesia[24]), no aparecen nunca en singular y al final de la obra se acentúa su papel de acogida y protección de huéspedes y viudas[25]. Los *diakonoi*[26] desempeñan al-

[21] *Carta de Policarpo* 1,1: «Policarpo y los que son copresbíteros con él», cf. los *sympresbyteroi* de 1 Pe 5,1.

[22] «Y tú lo leerás en esta ciudad entre los ancianos *(presbyterôn)*, que presiden *(proïstaménôn)* la Iglesia», Hermas, *Pastor. Vis.* II,4,3, donde aparece el término técnico *proïstaménôn*. También *Vis.* II,4,2: «A los ancianos»; *Vis.* III,1,8: «Deja que sienten en primer lugar los ancianos». Para denominarlos se mantiene el término utilizado por *1 Clem*: «Ahora me dirijo a vosotros, los que presidís *(proêgoumenois)* la Iglesia y os sentáis en los primeros puestos: no os volváis semejantes a los hechiceros», *Vis.* III,9,7.

[23] «Me mostró unos hombres sentados sobre un banco y otro sentado sobre una silla, y me dijo: [...] "Esos son creyentes, y el que está sentado en la silla es un falso profeta, que destruye la mente de los siervos de Dios; mas destruye la de los vacilantes, no la de los de verdad fieles. Esos, pues, los vacilantes, acuden a él como a un adivino y le preguntan sobre lo que les va a suceder; y él, el falso profeta, como quien no tiene en si nada de fuerza del espíritu divino, les contesta conforme a las preguntas de ellos, según los deseos de su maldad, y llena sus almas a la medida de lo que ellos pretenden"», Hermas, *Pastor. Mand.* X.

[24] «Escucha ahora acerca de las piedras que entran en la construcción. Las piedras cuadradas y blancas, que ajustaban perfectamente en sus junturas, representan los apóstoles, obispos, maestros y diáconos, que caminan según la santidad de Dios, los que desempeñaron sus ministerios de obispos, maestros y diáconos pura y santamente en servicio de los elegidos de Dios»; Hermas, *Pastor. Vis.* III,5,1.

[25] «Los que creyeron del monte décimo, donde había árboles que daban sombra a unas ovejas son: obispos y gentes hospitalarias, que en todo tiempo acogieron gustosos a los siervos de Dios en sus casas sin ningún género de engaño. Los obispos, además, protegieron en todo tiempo incesantemente con sus ministerio a los necesitados y a las viudas, y su conducta fue en todo momento pura», Hermas, *Pastor. Sim.* IX,27,1-2.

[26] «Los que tienen manchas son los ministros o diáconos *(diakonoi)* que administran mal, saqueando la vida de las viudas y huérfanos, y haciéndose una fortuna de lo que recibieron para administrar», Hermas, *Pastor. Sim.* IX,26,2; cf. *Vis.* III,5,1.

gunas funciones comunitarias como la administración, la atención y el cuidado de los enfermos[27]. Existen además otras realidades comunitarias como las viudas y el carisma del don de lenguas.

En síntesis, la organización ministerial del cristianismo se ha constituido en una lenta evolución que ha durado más de un siglo, en la que los escritos del NT no representan sino la etapa inicial. El paso al episcopado monárquico debió efectuarse entre el inicio del 100 y el 120 d.C., como podemos descubrir sobre todo en las cartas pastorales y los escritos de Ignacio de Antioquía, en comunidades de tradición helenística y paulina, aunque en ocasiones se vivía esta situación como algo conflictivo, lo que se expresó en multitud de compromisos locales entre las tradiciones presbiterales, de carácter residual, y el nuevo ordenamiento jerárquico episcopal monárquico, que no eliminó por completo el anterior.

Este proceso habría tenido su caldo de cultivo en diversos factores: por un lado estarían las dificultades internas existentes en las propias comunidades, especialmente de carácter doctrinal, donde, frente a la pluralidad del colegio presbiteral, acabaron por imponerse las personalidades más influyentes y capaces de dar respuesta a estas cuestiones (episcopado monárquico); por otro las persecuciones exteriores habrían dado como resultado que un grupo determinado de personas ocuparan las posiciones directivas y se produjera una concentración de funciones, antes realizadas por diferentes ministerios, en la persona del obispo el cual, aunque conectado con los presbíteros y diáconos, se va a convertir en la figura central de la comunidad, en torno al cual va a pivotar la existencia de la comunidad. En este paso no hay que excluir el hecho de que la presidencia eucaristía sea llevada a cabo por los obispos, considerados como los «más honrados»[28], en un paso de la esfera social a la cúltica; o que la crítica a ciertas prácticas judaizantes llevara consigo el cuestionamiento de la estructura colegial judeocristiana, así como la progresiva desaparición de la autoridad de los profetas, habituales en las corrientes judeocristianas. En cualquier caso la institución del episcopado unitario y monárquico se explicaría como la fusión y el re-

[27] Así aparecen los «diáconos prevaricadores que han robado el bien de las viudas y los huérfanos, y se han enriquecido en las funciones que habían recibido, en lugar de ayudar a las necesidades de los otros», Hermas, *Pastor. Vis.* III,4,3.

[28] Cf. *Did* 15,1 e Ignacio de Antioquía, *A Pol.* 5,2: «Si alguien se siente capaz de permanecer en castidad para honrar la carne del Señor, que permanezca sin engreimiento. Si se engríe, está perdido, y se se estima en más que el obispo, está corrompido».

sultante de dos formas de organización primitivas: la superintendencia apostólica y la supervisión *(episkopê)* única local; de aquí las dos características que los definen: ser el jefe único de una comunidad determinada, a la que permanece estrechamente apegado y, al mismo tiempo, sucesor de los apóstoles, de los que ha heredado sus «poderes», lo que los distinguen de los otros ministerios.

El resultado es que la organización interna de la Iglesia, muy diversa en cada zona desde los inicios, comenzó a estructurarse hacia el 110-130 en torno al episcopado monárquico como centro, y esta estructura acabó por extenderse poco a poco al resto de comunidades cristianas, forjándose como forma cristiana autorizada de organización eclesial. De hecho, en la segunda mitad del siglo II la mayoría de las comunidades cristianas tienen ya en su vértice, como algo normal, obispos monárquicos, y la unidad y vitalidad de la propia comunidad depende en gran medida de la personalidad de este obispo, como podemos descubrir por la larga serie de obispos de gran talla que produce el siglo II: Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Melitón de Sardes, Polícrates de Éfeso e Ireneo de Lyon son algunos de los más conocidos.

La comunidad va a elegir para el cargo de obispos a hombres de experiencia, desinteresados en el aspecto económico, probados en la vida familia y profesional, con una situación económica independiente, en algunos casos incluso boyante, con posibilidades para ayudar a las necesidades de la comunidad. En medio de los peligros internos, el obispo debe ser más fiel a la tradición que al razonamiento, a la regla de fe que a la discusión, aunque debe conocer en profundidad las Escrituras. El celo por la fe debe ir unida a su integridad personal y moral, en un ministerio donde se unen firmeza y servicio. Es jefe de la asamblea y la liturgia, administra la justicia interna, por lo que debe dar pruebas de una gran capacidad de discernimiento. Se aconseja que no ejerza ni el comercio ni una función pública. La elección se lleva a cabo en el curso de una asamblea comunitaria, con voto a mano alzada y, a veces, piden ayuda a las comunidades vecinas para su elección.

El siglo II es asimismo la edad de oro de los diáconos, ministros jóvenes, populares y emprendedores de la comunidad. Su juventud actúa como contrapeso a la ancianidad del obispo, convirtiéndose de facto en su mano derecha: lo acompañan si viaja, son su intermediario natural con el pueblo y su ámbito fundamental de trabajo en la acción social. Es el ministro de la caridad y el servicio. Elegi-

dos por el obispo, su ministerio, por el manejo de dinero que supone, exige tacto y desinterés[29] (algo que no siempre se da[30]).

2. Regulación sacramental

Los ritos son, sin duda, un elemento clave en la vertebración de la identidad de todo grupo humano: marcan los límites entre los de dentro y los de fuera, estructuran los tiempos y espacios dentro de los cuales se vive esta identidad, sirven de renovación de las experiencias fundantes en el ámbito religioso, refuerzan las creencias compartidas y actúan como un importante medio de socialización. Se suele distinguir entre ritos de iniciación o de entrada, de pertenencia o comunión y de exclusión o penitenciales, a los que habría que añadir aquellos que vienen a celebrar los diferentes ciclos vitales (nacimiento, casamiento, muerte, etc.) y los que marcan diferentes estatus (sacerdocio, virginidad, etc.). En el cristianismo estos ritos han sido denominados «misterios» o «sacramentos», y su expresión global, «liturgia».

Aunque no tenemos rituales que nos indiquen exactamente cómo celebraban los sacramentos las primeras comunidades cristianas, desde el inicio, el bautismo (rito de iniciación) y la eucaristía (rito de pertenencia), a los que se añadirá con posterioridad la penitencia (o rito de exclusión), adquieren una importancia nuclear en la existencia personal y la vida comunitaria cristianas, en una sabia conjugación de tradición (retomando elementos de su matriz judaica) e innovación (donde tiene una gran importancia los contextos locales).

El proceso que se seguirá habitualmente en cada uno de estos sacramentos es el siguiente: teniendo como base la referencia a la praxis de Jesucristo se va a desarrollar un gran pluralismo en sus expresiones (dependiendo de los diferentes contextos culturales y la adscripción a los diferentes grupos cristianos existentes) que culminará en un ajuste o regulación de la diversidad litúrgica. Al no haber ninguna instancia central que marque este proceso, serán ciertas comunidades con una especial influencia, debido a su origen apostólico, su historia, su creatividad o incluso su importancia numérica, las que llevarán a cabo esta tarea.

[29] Cf. pp. 534-540.
[30] Cf. Hermas, *Pastor. Vis.* III,4,3 y Policarpo, *A los filip.* XI.

a. *Bautismo: rito de iniciación*

El bautismo es el rito de entrada a la comunidad cristiana y está precedido de una etapa de conversión. En estrecha conexión con otros ritos existentes en la época, especialmente los relacionados con movimientos baptistas, en concreto el de Juan Bautista, en el caso del bautismo cristiano no hay una fórmula ritual fija, que parece haber sido variable al principio: así tenemos una fórmula unimembre («en el nombre de Jesús»)[31], que parece ser la más primitiva, y desde aquí podrían haberse desarrollado otras fórmulas trimembres («en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu»)[32]. Se recibía el bautismo como expresión de este deseo de cambio de vida en profundidad y una marca de pertenencia a la persona de Jesús así como la participación en su movimiento.

La *Didajé* se centra sobre todo en la forma de llevar a cabo el bautismo: utiliza fórmulas tanto unimembres como trimembres[33], se habla de la importancia del «agua viva» o corriente (estrechamente contactada con ritos de purificación judíos y paganos), aunque las dificultades obligaban a establecer una casuística para cuando no se podía llevar a cabo este ritual, que permitía el bautismo por infusión[34]. Se da una importancia especial al ayuno prebautismal, tanto del bautizando como del ministro (y los demás miembros de la comunidad), como símbolo de arrepentimiento y conversión, con un efecto purificador y expiatorio[35]. Es además la puerta de entrada necesaria para participar en la eucaristía[36].

Para Ignacio de Antioquía, en la más pura tradición paulina, el bautismo se funda en la pasión de Cristo, que de este modo imprime un nuevo cuño en la vida del cristiano/a. La conversión, que se expresaba en el bautismo, suponía una renuncia a muchas prácticas habituales en el resto de la sociedad. El bautismo supone el ingreso en una comunidad iluminada y movida por el Espíritu de quienes se han abandonado a la vida del mundo futuro.

[31] Cf. Hch 2,38 y Rom 6,3-4.

[32] Cf. Mt 28,19-20.

[33] Mientras en *Did* 7,1.3 se habla de «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», en *Did* 9,5 se hace «en el nombre de Jesús».

[34] *Did* 7,2: «Si no tienes agua viva, bautiza con otra agua», cf. Jn 4,14.

[35] «Antes del bautismo, ayunen el bautizante y el bautizado y algunos otros que puedan. Al que va a ser bautizado, sin embargo, le mandarás ayunar uno o dos días antes», *Did* 7,4.

[36] «Sin embargo, que nadie coma ni beba de vuestra eucaristía sino los bautizados en el nombre del Señor», *Did* 9,5.

En los textos de Justino (h. 150 d.C.) podemos descubrir las dos etapas de que constaba esta preparación al bautismo en la comunidad cristiana de Roma[37]: una primera, dedicada a la instrucción y enseñanza de los conversos, tiene como componentes básicos el alejamiento de los pecados y el aprendizaje del bien, y otra segunda donde se trata del conocimiento de la fe por parte de los ya convertidos. Al candidato se le pide no solo estar convencido de la verdad enseñada, sino que además promete vivir acorde a esta enseñanza recibida. Aparecen el ayuno[38] y la oración como prácticas conectadas al bautismo, al tiempo que el «catecúmeno» o «iluminado», que así se denomina desde ahora al candidato, es sometido a un proceso de discernimiento tanto por parte del catequista que lo acompaña en este proceso, como de la propia comunidad, que lo acompaña al agua bautismal y al culmen del bautismo, la eucaristía, de la que pueden participar solo los bautizados[39]. El bautismo es denominado también como «baño», «regeneración» e «iluminación».

[37] «A cuantos se convencen y creen que son verdaderas estas cosas que nosotros enseñamos y decimos, y prometen poder vivir conforme a ellas, se les instruye ante todo para que oren y pidan, con ayunos, perdón a Dios de sus pecados anteriormente cometidos, y nosotros oramos y ayunamos juntamente con ellos. Luego los conducimos a un sitio donde hay agua, y por el mismo modo de regeneración con que nosotros fuimos también regenerados, son regenerados ellos, pues entonces toman en el agua el baño en el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíritu Santo (Cita y comentario de Jn 3,3-4 e Is 1,16-20)... Ahora, para que no sigamos siendo hijos de la necesidad y de la ignorancia, sino de la libertad y del conocimiento, y alcancemos juntamente el perdón de nuestros anteriores pecados, se pronuncia en el agua sobre el que ha determinado regenerarse y se arrepiente de sus pecados el nombre de Dios, Padre y Soberano del universo, y este solo nombre aplica a Dios el que conduce al baño a quien ha de ser lavado... Este baño se le llama iluminación, para dar a entender que son iluminados los que aprenden estas cosas. Y el iluminado se lava también en nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, y en el nombre del Espíritu Santo, que por los profetas nos anunció de antemano todo lo referente a Jesús», Justino, *1 Apol* 61,2-3.10.12-13. «Por nuestra parte, nosotros, después de así lavado el que ha creído y se ha adherido a nosotros, le llevamos a los que llaman hermanos, allí donde de están reunidos, con el fin de elevar fervorosamente oraciones en común por nosotros mismos, por el que acaba de ser iluminado y por los otros esparcidos por todo el mundo, suplicando se nos conceda, ya que hemos conocido la verdad, ser hallados por nuestras obras hombres de buena conducta y guardadores de lo que se nos ha mandado, y consigamos la salvación eterna», íb., 65,1.

[38] Cf. *Did* 7,4.

[39] «Y este alimento se llama entre nosotros "eucaristía", de la que a nadie le es lícito participar, sino al que cree que son verdaderas nuestras enseñanzas y se ha lavado en el baño que da la remisión de los pecados y la regeneación, y vive conforme a lo que Cristo nos enseñó», Justino, *1Apol.* 66,1.

Otros elementos añadidos con posterioridad a este bautismo son ciertas homilías pascuales (por ser esta noche cuando se celebraba el bautismo, cf. Melitón de Sardes, *Homilía pascual,* h. 170), así como la entrega de una vestidura blanca (al salir del bautismo), la unción, la señal de la cruz y una serie de exorcismos, con la renuncia al mal *(apótaxis)* y la adhesión a Cristo *(sintaxis)*. En Ireneo de Lyon (h. 180) el bautismo aparece asociado a la regeneración, a la nueva vida y al don de la inmortalidad, al tiempo que se utiliza el concepto paulino de «sello».

b. *Eucaristía o ritual de pertenencia*

La eucaristía cristiana nace de la combinación de dos elementos: el culto sinagogal (en lo referente a la liturgia de la Palabra) y las comidas de Jesús, especialmente la última cena (liturgia de las ofrendas).

El culto sinagogal comenzaba por el rezo de dos bendiciones y la profesión de fe judía (*shemâ*: «escucha», que era la palabra inicial), a continuación venía otra bendición llamada *shemoné 'esré* («18 bendiciones») y la lectura de la Ley *(Torá)* con su traducción aramea (targum). Después continuaba con la lectura de un fragmento de los profetas, que el lector elegía a su gusto[40], y una homilía en la que predominaba la interpretación en forma de *derás,* que reinterpretaba los textos escriturísticos actualizándolos. Se concluía con una plegaria, el *qaddish*[41].

En las comunidades neotestamentarias el banquete eucarístico (denominado con los términos técnicos de «eucaristía» o «partición» *[klasis]*) aparece habitualmente enmarcado en una asamblea comunitaria, donde se hablaba sobre la vida de la comunidad, se realizaban ciertos elementos de la predicación de la Palabra (recuerdo de las palabras de Cristo, *anamnesis,* canto de himnos y cantos, discurso profético o carismático, así como su interpretación) y se acababa con una cena común *(agapê)*. Pronto se va a separar este banquete común de la acción eucarística, que queda asociada con la proclamación de la Palabra.

En *Did* 9,1-10,7 podemos descubrir una etapa intermedia entre la tradición judaica de las bendiciones pronunciadas en la mesa y la eucaristía cristiana. De hecho, la oración tiene un gran parecido con

[40] Cf. Lc 4,17, donde Jesús escoge el texto de Is 61,1.
[41] Cf. Eduard Schweitzer y Alejandro Díez Macho, *La Iglesia primitiva, medio ambiente, organización y culto,* Sígueme, Salamanca 1974, pp. 113-115.

las bendiciones judías antes de las comidas *(qiddush)* o la acción de gracias final *(birkat ha-mazon)* donde el presidente tenía una cierta libertad a la hora de pronunciarlas, aunque sí eran fijas las secciones que la conformaban. La presidencia la ocupaban los profetas itinerantes o, en su ausencia, los *episkopoi*[42]. Esta celebración debe realizarse «el día el Señor, el domingo»[43], y para participar en ella antes hay que haber sido bautizado[44] y estar limpio de pecados[45].

En Clemente de Roma no encontramos ninguna mención expresa de la eucaristía, aunque los capítulos 59-61 nos muestran una serie de oraciones que podrían ir dentro de la celebración eucarística; y es en la *Primera apología* de Justino donde tenemos la primera descripción detallada de la eucaristía:

> *66.* Y este alimento se llama entre nosotros «eucaristía»... Porque no tomamos estas cosas como pan común ni bebida ordinaria[46], sino que, a la manera que Jesucristo, nuestro Salvador, hecho carne por virtud del Verbo de Dios, tuvo sangre y carne por nuestra salvación; así se nos ha enseñado que por virtud de la oración al Verbo que de Dios procede, el alimento sobre el que fue dicha la acción de gracias (alimento del que, por transformación, se nutren nuestra sangre y nuestras carnes) es la carne y la sangre de aquel mismo Jesús encarnado[47]. Y es así que los apóstoles, en

[42] «A los profetas, permitidles que den gracias *(eucharisteîn)* cuantas veces quieran», *Did* 10,7. Cf. *Did* 11: «Además, todo profeta que manda en espíritu poner una mesa, no come de ella; en caso contrario es un falso profeta».

[43] «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro», *Did* 14,1. Cf. Hch 20,7: «El primer día de la semana, mientras que estaban reunidos para partir el pan».

[44] Cf. *Did* 9,5.

[45] Cf. *Did* 14,1-3.

[46] La diferencia entre la comida eucarística y las comidas habituales en los *collegia* de su tiempo se completará con posterioridad con la distinción de los ritos mistéricos dedicados a Mitra. El cristianismo viene así a situarse, como en otros muchos campos, como «tercer género».

[47] Es el mismo *Logos* el que está presente en la encarnación y la eucaristía: el Verbo de Dios que toma en Cristo la carne y la sangre, ahora se hace eucaristía en el pan y el vino. Una eucaristía que está, a su vez, estrechamente ligada a la resurrección de la carne. En otro testimonio Justino establece esta conexión con la pasión: «La ofrenda de la flor de harina, señores –proseguí–, que se mandaba ofrecer por los que se purificaban de la lepra (cf. Lv 14,10), era figura del pan de la eucaristía que nuestro Señor Jesucristo mandó ofrecer en memoria de la pasión que Él padeció por todos los hombres para que purificaran sus almas de toda maldad... (Cita de Mal 1,10-12 que ya aparecía en *Did* 14,3)... Ya entonces, anticipadamente, habla de los sacrificios que nosotros, las naciones, le ofrecemos en todo lugar, es decir, del pan de la eucaristía y lo mismo del cáliz de la eucaristía, al tiempo que nosotros glorificamos su nombre y vosotros lo profanáis», Justino, *Dial.* 41,1.3. Se establece la diferencia entre la eucaristía y los sacrificios del AT, considerados como prefiguración *(typos)* de lo que se cumpliría en Cristo.

los *Recuerdos* por ellos escritos, que se llaman Evangelios, nos mandaron lo que les fue a ellos ordenado, cuando Jesús, tomando el pan y dando gracias dijo: «Haced esto en memoria mía, este es mi cuerpo». E igualmente, tomando el cáliz y dando gracias dijo: «Esta es mi sangre», y que solo a ellos les dio parte. Por cierto, que también esto, por imitación, mandaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra; porque en ritos del nuevo iniciado se presenta pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones; o lo sabéis o podéis informaros de ello. *67.* Más nosotros, después de esto guardamos memoria[48] constantemente unos de otros de esto, y los que tenemos socorremos a todos los demás, y nos asistimos siempre unos a otros. Y por todo lo que comemos, bendecimos siempre al Hacedor de todas las cosas por medio de su Hijo Jesucristo y por el Espíritu Santo. El día que se llama del sol se celebra una reunión de todos los que viven en las ciudades o en los campos, y allí se leen, en cuanto el tiempo lo permite, los *Recuerdos de los apóstoles* o los escritos de los profetas. Luego, cuando el que lee termina, el presidente, de palabra, hace una exhortación e invitación de la imitación de estas bellas cosas. Después nos levantamos todos a una y elevamos nuestras oraciones, y una vez que hemos terminados estas, como ya dijimos, se ofrece pan y vino y agua, y el presidente hace igualmente subir sus oraciones y acción de gracias, según sus fuerzas, y el pueblo exclama diciendo: «Amén». Y viene la distribución y participación, que se hace a cada uno de los alimentos bendecidos por la acción de gracias, y a los no presentes se les envía por medio de los diáconos. Los que tienen y quieren, cada uno según su determinación, de lo que le quiere, y lo recogido se presenta al presidente, y él socorre de ello a huérfanos y viudas, a los que por enfermedad o por cualquier otra causa están necesitados, a los que están en la cárcel, a los extranjeros de paso y, en una palabra, se convierte en provisor de todos los que están en necesidad. Y celebramos esta reunión general el día del sol, por ser el día primero en que Dios, transformando las tinieblas y la materia, hizo el mundo, y el día también en que Jesucristo, nuestro Salvador, resucitó de entre los muertos; pues lo crucificaron en el día antes de Saturno, y al día siguiente, en el día de Saturno, que es el día del sol, des-

[48] La eucaristía se constituye, ya desde los inicios, como uno de los cuadros fundamentales de la memoria colectiva cristiana, aspecto ampliamente resaltado por el abundante empleo de términos relativos a la tradición: «Así, pues, Dios atestigua de antemano que le son agradables todos los sacrificios que se le ofrecen por el nombre de Jesucristo, los sacrificos que este nos transmitió *(paredôkan)* que llegaran a ser, es decir, los de la eucaristía del pan y del vino, que celebran los cristianos en todo lugar de la tierra, En cambio, Dios rechaza los sacrificios que vosotros le ofrecéis por medio de vuestros sacerdotes (Cita de Mal 1,10-12). Justamente esos (sacrificios) solos son los que los cristianos han recibido *(paralabeîn)* para hacer para memoria de su comida seca y húmeda, en que se recuerda la pasión que por su amor sufrió el Hijo de Dios... No hay raza alguna... entre los que no se ofrezcan por el nombre de Jesús crucificado oraciones y acciones de gracias al Padre y Hacedor de todas las cosas», Justino, *Dial.* 117,1.3.5. Cf. *Dial.* 70,4.

pués de haberse aparecido a los apóstoles y discípulos les enseñó esto, lo que exponemos para vuestro examen[49].

c. *Penitencia o ritual de exclusión*

En los inicios del movimiento cristiano el bautismo llevaba consigo el perdón de los pecados cometidos con anterioridad, y suponía cortar con una serie de actividades que la persona venía realizando y el cambio de relaciones con grupos sociales a los que la persona pertenecía, con un fuerte carácter penitencial y de exclusión, algunos de cuyos resultados son, la asociación entre bautismo (único y no reiterable) y penitencia, y el que, una vez bautizado, no se permitiese pecar más[50] o la posibilidad de una segunda penitencia.

En la *Didajé*, sin embargo, encontramos una confesión pública de los pecados, como indica el término técnico empleado, en estrecha conexión con la eucaristía[51]. No va a ser sin embargo hasta mediados del siglo II, cuando en el *Pastor* de Hermas se dé un cambio radical en esta práctica, ya que, aunque mantiene que la única reconciliación es la que se recibe en el bautismo, se ofrece la posibilidad de una «segunda» penitencia, en este caso con un carácter único e irrepetible[52]. Tertuliano (en el 204) da su formulación definiti-

[49] La eucaristía se sitúa como lugar de encuentro entre creación y resurrección, de aquí que el día de su celebración sea el domingo (y no el sábado).

[50] En los escritos paulinos se habla de las faltas graves cometidas por algunos miembros de la comunidad cristiana. El criterio habitual suele ser la búsqueda del regreso de estos, la reprensión de las personas que producían problemas y el ánimo y sostenimiento de los débiles (cf. 1 Tes 5,14), aunque en aquellos casos donde la falta es especialmente grave (homicidio, adulterio e idolatría, cf. 1 Cor 5), se excluía de manera permanente y visible a la persona que la realizaba, porque se consideraba que con el bautismo quedaban perdonados todos los pecados, y no había posibilidad de un segundo bautismo. El evangelio de Mateo (cf. 18,15-18) supone un ordenamiento penitencial, de posible influjo fariseo, en el que se establece una conexión entre lo que se vive en la comunidad y lo que se debe poner ante Dios.

[51] «Reunidos cada día del Señor, romped el pan y dad gracias, después de haber confesado *(prosexomologêsámenoi)* vuestros pecados, a fin de que vuestro sacrificio sea puro. Todo aquel, sin embargo, que tenga contienda con su compañero, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, a fin de que no se profane vuestro sacrificio. Porque este es el sacrificio del que dijo el Señor: "En todo lugar y en todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy rey grande, dice el Señor, y mi Nombre es admirable entre las naciones (Mal 1,11,14)"», *Did* 14,1-3.

[52] «El que ha obtenido el perdón de los percados (en el bautismo) no debería ya pecar... Para los que fueron llamados antes de estos últimos tiempos, el Señor ha instituido una penitencia... Si alguno cae en pecado, puede hacer penitenica, pero solo una vez», Hermas, *Pastor. Mand.* IV,1,8.

va a este principio: «(Es posible una segunda penitencia), pero una vez solamente, puesto que es ya la segunda vez (la primera penitencia es el bautismo)», *De paenitentia* 7,9,10.

En síntesis, la flexibilidad y variedad que caracterizan la formación de los ministerios en este período se vuelve a repetir en los sacramentos. Así en el caso del bautismo la inmersión en agua, la fórmula «en el nombre (del Padre y del) Hijo (y del Espíritu Santo)», así como la oración y el ayuno a los que iba asociado[53] quedan como elementos fijos. Este proceso ritual comenzaba por la conversión, continuaba por un período más o menos largo de maduración en la fe y en la vida cristiana (catecumenado) y culminaba con el ritual bautismal propiamente dicho, antesala obligatoria para la plena inserción en la comunidad eclesial por medio de la eucaristía[54]. La comunidad participa en este proceso no solo por la oración y el ayuno, sino también por la presentación de los candidatos (padrinos), las personas preparadas para esta formación (catequistas), el discernimiento a que eran sometidos los catecúmenos y el acompañamiento en el rito bautismal[55]. El bautismo va a ser, además, uno de los contextos fundacionales de las fórmulas de fe compartidas (credos).

La eucaristía jugará un papel central en la vida comunitaria de este período, por ser el medio habitual de encuentro de los cristianos entre sí, el espacio clave para renovar las experiencias creyentes, reforzando las creencias compartidas, modelando el comportamiento de los fieles y poniéndolos en contacto con lo sagrado cristiano, consolidando además las opciones ya realizadas y ayudando a permanecer en la comunidad cristiana, que tiene en este ritual una de sus expresiones más sociales de su *koinonía*. Es aquí donde se van a desarrollar y consolidar gran parte de los roles comunitarios más influyentes *(episkopoi, diakonoi, presbyteros)*, así como las prácticas más innovadoras (limosna, lenguaje inclusivo, símbolos de comunión...).

[53] Cf. *Did* 7,1; Justino, *1Apol.* 65,1.

[54] En esta maduración la respuesta a la Palabra de Dios, expresada por medio de la renovación moral y espiritual, ocupa un lugar privilegiado. Así la *Didajé* subraya la conformidad a los preceptos del Señor (1-6); el *Pastor* de Hermas intenta conseguir la adquisición de la virtud cristiana (*Simil.* IX,15,2); Justino habla del alejamiento de las malas costumbres, la purificación de los pecados y el empeño por vivir según la enseñanza cristiana recibida (*1Apol.* 61,2.7.10).

[55] Cf. Justino, *1Apol.* 61,2-3; 65,1.

La penitencia, que en un principio estaba asociada al bautismo, va a desligarse de esta unión permitiendo un desarrollo posterior (segunda penitencia) a mediados del siglo II en la medida en que el cristianismo deje de funcionar como una secta, las persecuciones sean más masivas y se pierda la inminencia de la escatología, a favor de una escatología retardada. Va ser, sin embargo, un medio fundamental que posibilitó la disciplina interna, la cohesión comunitaria, la diferenciación con los de fuera y un cierto carácter rigorista. Por su escaso desarrollo en este período es uno de los rituales comunitarios que tendrán una mayor ampliación en el siglo III.

3. Creencias compartidas

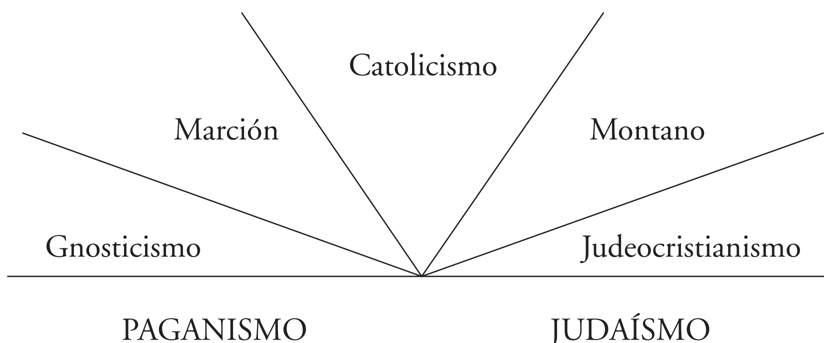
En el centro de todo movimiento religioso se encuentra un cuerpo de símbolos sagrados que actúa como universo simbólico en torno al cual se vertebra toda la vida del movimiento. Este universo simbólico cristaliza en torno a un sistema de creencias compartidas, de manera que se pueda transmitir a las siguientes generaciones. Aunque la experiencia social de las comunidades está detrás de las formulaciones del sistema de creencias compartidas, este sistema actúa, a su vez, como productor y configurador de la vida de las comunidades. En el caso del movimiento cristiano es la persona de Jesucristo la que actúa como condensador de toda una serie de expresiones que se darán en su interior.

El proceso de estructuración ministerial y regulación sacramental de las comunidades cristianas tienen su correlato en la búsqueda de la unidad, dentro de una pluralidad de expresiones, en este sistema de creencias compartidas, en lo que se ha dado en llamar «formación de la ortodoxia»[56], algo que no debe ser considerado como

[56] La diferencia entre «ortodoxia» y «heterodoxia» (herejía) se ha explicado de diferentes maneras a lo largo de la historia: el pensamiento tradicional mantiene que la ortodoxia habría existido desde el inicio y estaría claramente definida por Jesucristo, mientras que los herejes se habrían separado de esta ortodoxia, bien por el orgullo de saber más que los demás, el deseo de novedades, la contaminación del Evangelio por el pensamiento dominante o, incluso el propio demonio, empeñado en evitar de esta manera el crecimiento del cristianismo; cf. Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* I,23,1-2 y Tertuliano, *Prescripción contra todas las herejías*. Según la escuela de la historia de las religiones en el comienzo lo que existen son varias corrientes doctrinales en competencia, hasta que una se impone al resto, y las personas que no se encuentran encuadradas en esta corriente acabaron por ser consideradas como herejes (cf. Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Fortress Press, Filadelfia 1971 [Original alemán de 1934]). El historiador Henry E. W. Turner (*The Patterns of Christian Truth:*

un mero movimiento reactivo frente a las otras corrientes doctrinales (puesto que tiene un claro carácter de síntesis y trascendencia), ni reducir a las otras corrientes cristianas únicamente al error recalcitrante, en cuanto que la ortodoxia en ocasiones asume algunas de sus formulaciones, aunque cambiándolas de contexto o reformulándolas.

De hecho el cristianismo de finales del siglo I, y prácticamente hasta finales del siglo II, tiene tal multiplicidad y variedad de expresiones que algunos especialistas prefieren hablar de los cristianismos (en plural) para referirse a los diferentes movimientos cristianos que se dieron durante este período. Tanto es así que podemos describir el movimiento cristiano de este período (en un proceso de alejamiento del judaísmo, mayor apertura a las influencias culturales y religiosas grecorromanas y una debilitación de las representaciones apocalípticas) como una especie de abanico en uno de cuyos vértices se encontrarían las corrientes más cercanas a lo que se ha considerado como paganismo (gnosticismo, Marción), mientras en el otro extremo estarían los movimientos más cercanos al judaísmo (judeocristianismo, Montano). En el centro de ambos ejes estaría situado el catolicismo o Gran Iglesia:



A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church, Mowbray 1954) propone la división, en toda religión, entre una serie de elementos fijos (núcleo doctrinal básico que se expresa en los textos canónicos y en los credos) y otros flexibles (conceptos o expresiones de este núcleo doctrinal: teologías). Según él la herejía provendría de cuatro posibilidades: 1) del hecho de que los elementos fijos se diluyan en los flexibles; 2) mutilación de algunos de los elementos fijos (por selección, fragmentación y olvido de algunos de ellos); 3) distorsión de estos principios fundamentales por la insistencia unilateral en alguno de ellos; y 4) arcaísmo, bien por la absolutización de los elementos flexibles, a los que se declara fijos, bien por la conservación de algunos elementos flexibles ya superados.

Cuanto más cerca se encuentran estas corrientes en el abanico, más conexiones podemos establecer entre ellas, al tiempo que las corrientes dominantes difieren en gran medida según las zonas geográficas, aunque en ciertos casos es muy difícil establecer la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia, pues hay espacios de porosidad y penumbra que solo con el tiempo se irán desvelando.

a. *Gnosticismo*

En un principio habría que distinguir entre «gnosis» (conocimiento de los misterios divinos por un grupo de elegidos) y «gnosticismo», movimiento religioso que surge en el área mediterránea en el siglo I d.C., que tuvo su período de florecimiento en el siglo II d.C. y desaparece prácticamente en el siglo III, y que afecta no solo a las religiones existentes en este período, sino también a la filosofía y otros fenómenos culturales. El gnosticismo se define como un conocimiento de la verdadera realidad del ser humano, dado a conocer por un Revelador/Salvador, garantizado por una tradición propia de carácter esotérico, que se transmite del maestro al iniciado por medio de un relato mítico.

Los orígenes del gnosticismo son bastantes inciertos y complejos. Mientras algunos estudiosos ven sus inicios en la zona irania-persa, otros lo ponen en el mundo judío, el helenismo tardío o incluso ciertas corrientes cristianas de Siria y Egipto; otros especialistas intentan explicarlo por la impotencia y angustia existencial que generaron las especiales circunstancias históricas de los siglos I y II d.C., algunas de cuyas expresiones son la huida del mundo real y la búsqueda de una vida de plenitud divina mediante la potenciación de los elementos espirituales. En cualquier caso el gnosticismo se caracteriza por un evidente sincretismo tanto en los materiales de que están construidos sus tradiciones doctrinales como en sus prácticas y rituales.

Uno de los componentes básicos del gnosticismo es el dualismo, que se expresa en diferentes campos: cosmológicamente, hay una diferencia sustancial entre la materia (negativa) y el espíritu (positivo), el gnosticismo consistiría en la negación, rechazo y condena de todo o que tenga que ver con la materia y el mundo, y la búsqueda de la verdadera patria, el pléroma (el mundo de la plenitud divina). En el ámbito antropológico el ser humano reproduce esta misma división en su propio ser ya que, al estar formado por una parte espiritual (buena) y una parte material (mala), nuestra tarea consistiría en el re-

chazo de la materia (de donde procede el pecado) y la búsqueda de lo espiritual (en la que estaría la salvación), algo que se consigue mediante el conocimiento (gnosis), reservado solo a los elegidos. En el campo histórico se da una separación inevitable entre el mundo presente (caduco) y el mundo futuro o eón de bienestar, paz y felicidad, al que estamos llamados. Éticamente, puesto que la persona gnóstica está ya salvada, no está obligada a obedecer a las leyes de este mundo, de aquí la doble moral en que suele desembocar el gnosticismo: o bien prácticas libertinas (lo que hagamos con el cuerpo no tiene importancia) o bien un ascetismo radical. En el ámbito teológico se considera a Dios como un ser puro, excelso y espiritual (de aquí que solo se le puede conocer como Dios escondido), que no ha podido crear la materia (esto supondría mancharse con el mal), por lo que ha creado una serie de intermediarios (demiurgos), que son los encargados de la creación; el mal se explicaría como resultado del proceso de multiplicación y fragmentación de esta unidad divina. El ser humano se reconoce, en su esencia, como parte integrantes de la divinidad y este conocimiento le hace experimentar ya en esta vida la salvación, aunque de manera provisional, pues el destino definitivo se cumplirá cuando el principio espiritual se haya separado definitivamente del cuerpo y el espíritu haya realizado su viaje celestial al pléroma.

Dentro del cristianismo los grupos gnósticos estaban divididos en multitud de conventículos, de escasa relevancia, sin organización común y con una inmensa pluralidad de doctrinas, dependiente en gran medida de los maestros fundadores. Se sentían la parte escogida de las comunidades a las que pertenecían, distinguiéndose del resto de los cristianos, a los que consideraban de orden somático, mientras ellos estaban en el estadio espiritual. Su condición social y económica, superior a la media, les concedía una elevada preparación intelectual (algo especialmente visible en la interpretación de la Escritura)[57] y el intento de compatibilizar sus doctrinas con otras mediante una estudiada ambigüedad doctrinal (una enseñanza para los gnósticos y otra para los simpatizantes).

Tanto Egipto (Alejandría) como Siria (Antioquía) son las zonas donde el gnosticismo cristiano parece estar más desarrollado, donde destacan especialmente los nombres de Basílides y Valentín. Basíli-

[57] No deja de ser significativo, en ese sentido, que el primer comentario a un evangelio fuera el del gnóstico Heracleón, de influjo valentiniano, que estudió el evangelio de Juan en torno al 150-180 d.C.

des actuó en la segunda mitad del siglo II en Alejandría, su obra se centró fundamentalmente en comentarios evangélicos. Según él, en el principio estaría el «No existente» que, «para crear a mundo, creó primero una semilla del mundo que contenía todo en sí. De esta semilla se habrían desarrollado tres filiaciones en subordinación jerárquica que cada vez eran menos idénticas a Dios y cuyo afán consistía en retornar de nuevo al origen. Mientras la primera y segunda filiación consiguieron retornar a Dios, la tercera tuvo que pasar primero por una purificación. De la primera semilla nació el Gran Arjonte, que creó el mundo; luego un segundo Arjonte, del que habla el AT; y, para liberar la tercera filiación, vino por último el Evangelio, que iluminó al hijo del primer Arjonte, Jesús, por medio del cual es redimida la tercera filiación y reconducida *(apokatástasis)* al Padre»[58]. Según Ireneo de Lyon habría dicho que el Padre no había mandado a la crucifixión a Cristo sino a un cierto Simón de Cirene.

Valentín es egipcio de nacimiento, aunque lo encontramos en Roma en torno al 140, donde fundó su propia escuela. Murió poco después del 160. Escribió homilías, salmos y cartas, de las que se han conservado algunos fragmentos. Su doctrina parte del pléroma divino, compuesto de treinta eones, agrupados por parejas: las cuatro primeras son las más importantes (*Ogdóada,* primordial), pues de ellas proceden los eones restantes. El pecado destruyó la unidad de estas parejas, de modo que el ser humano espiritual está llamado a reunirse con su pareja celeste. El pecado lo comete el último eón, *Sophia*, por el desmesurado afán de conocer al Padre desconocido y eterno, lo que trae consigo la degradación del elemento divino en el mundo. Al mismo tiempo el redentor celeste comienza la salvación de la parte divina, que finalmente llevará a la reunificación en el pléroma. Los seres humanos están divididos en tres grupos: hílicos (materiales), psíquicos y pneumáticos (espirituales); mientras los primeros perecerán, los segundos son salvados en parte y los terceros se unirán por completo al pléroma.

En conexión con el gnosticismo, aunque con ciertas características particulares, aparece el docetismo. No se trata de un movimiento determinado, sino más bien de la tendencia a ver la obra divina desde perspectivas espiritualistas cercanas al platonismo. Las realidades del mundo sensible y material son solo aparentes, mientras

[58] Cf. Hubertus R. Drobner, *Manual de Patrología,* Herder, Barcelona 1999, p. 127, basándose en Hipólito, *Refutatio* VII, 20-27.

que la verdadera realidad se encontraría en el mundo espiritual. Es en el campo cristológico donde tiene su mayor presencia esta doctrina (minusvaloración o negación de la dimensión humana y corporal de Jesucristo[59]), pero también se expresa en los sacramentos, la sexualidad y el matrimonio.

b. *Marción y el marcionismo*

Marción nace a comienzos del siglo II en Sínope (Ponto, Mar Negro), donde hizo fortuna como armador de buques. Muy pronto lo vemos en Éfeso, rechazado por Policarpo; desde aquí se traslada a Roma, perteneciendo por algún tiempo a la comunidad cristiana, a la que hizo importantísimos donativos, hasta que en el 144 fue expulsado de la misma (devolviéndosele el dinero que había donado). Fundó entonces su propia iglesia, con la constitución de una jerarquía paralela, que tuvo una rápida expansión, sobre todo en Oriente, donde encontramos referencias a su movimiento hasta finales del siglo IV. Podría haber muerto en torno al 160.

La doctrina de Marción supone una radicalización del paulinismo con ciertos influjos gnósticos: el mensaje auténtico de Jesús (salvación obrada por Dios en Cristo por pura misericordia) habría sido deformado por la Iglesia. Al analizar la Escritura descubrimos la diferencia entre dos dioses: el Dios del AT, creador del mundo, que se expresa en la ley y la justicia, frente al Dios del NT, Padre misericordioso de Jesucristo, que se expresa en el evangelio, la gracia y la redención[60]. Ambos dioses no son compatibles, por lo que el AT no

[59] «Porque todo eso lo sufrió el Señor por nosotros a fin de que nos salvemos; y lo sufrió verdaderamente, así como verdaderamente se resucitó a sí mismo, no según dicen algunos infieles, que solo sufrió en apariencia *(to dokeîn)*. ¡Ellos sí que son la pura apariencia! Y, según como piensan, así les sucederá, que se queden en entes incorpóreos y fantasmales», Ignacio de Antioquía, *A los esmirn.* 2. «Tapaos, pues, los oídos cuando alguien venga a hablaros excepto de Jesucristo, que desciende del linaje de David y es hijo de María; que nació verdaderamente y comió y bebió; fue verdaderamente perseguido bajo Poncio Pilato; fue verdaderamente crucificado y murió a la vista de los moradores del cielo, de la tierra y del infierno. El cual, además, resucitó verderamente de entre los muertos, resucitándolo su propio Padre», íd., *A los tral.* 9. Cf. 1 Jn 2,22-24 y 2 Jn 1,7.

[60] «En fin, un tal Marción, natural del Ponto, está ahora mismo enseñando a los que le siguen a creer en un Dios superior al Creador, y por la ayuda de los demonios ha hecho a muchos, en todo género de hombres, proferir blasfemias y negar al Dios creador del universo, admitiendo, en cambio, no sabemos qué otro Dios al que, por suponérsele mayor, se le atribuyen obras mayores que no a aquel», Justino, *1Apol.* 26,5.

puede ser aceptado como documento digno de fe. Lo auténtico y genuino de Jesús se expresa solo en las cartas de Pablo y el evangelio de Lucas, e incluso estos textos habrían sido contaminados por los judaizantes, por eso expurga lo que considera como no auténtico, realizando de esta manera el primer canon conocido de los escritos del NT en su obra *Antítesis*.

Una vez que el peso de la ley no tiene ningún poder sobre los creyentes, lo único que surge es un agradecimiento ante esta bondad de Dios que se expresa en una moral más elevada, tanto en un estricto ascetismo, de renuncia a la materia, como un rechazo de las riquezas y una abstención del matrimonio y la procreación, para que no perdure el mundo malo del Dios creador. El propio Jesús, para anunciar este perdón y amor de Dios, no necesitaría sino revestirse de un cuerpo aparente.

c. *Montano y el montanismo*

Montano es un profeta que aparece en Frigia (centro de Asía Menor) por el año 170 afirmando ser el portavoz del Espíritu prometido[61]. Esta aparición coincide con los anuncios milenaristas de ciertas corrientes judeocristianas existentes en esta zona, así como la pérdida de entusiasmo y vitalidad de las primeras comunidades, y supone un intento de reavivar este impulso primero con manifestaciones carismáticas y populistas de todo tipo. Muy pronto se unen a su predicación las profetisas Priscila y Maximila, que posteriormente pasarán a encabezar el movimiento, de las que se han conservado una serie de oráculos[62].

Según Montano, los profetas son los portavoces de Cristo y del Espíritu Santo, que hablan con autoridad propia y exigen una obediencia incondicional, lo que obligaba a seguir manteniendo abierto el canon de la Escritura. El anuncio de sus profecías es el fin inminente del mundo y, como preparación, se exige una conducta rigurosamente ascética: prohibición del matrimonio (más tarde de las segundas nupcias), ayunos rigurosos, abundantes donaciones, anticiparse al martirio en caso de persecución y rigorismo penitencial. La nueva Jerusalén ce-

[61] Paráclito, cf. Jn 14,26 y 16,7.

[62] Este protagonismo de las mujeres, muy habitual en ciertas corrientes heterodoxas, debe ponerse en relación con el proceso de exclusión o marginación a que estaban siendo sometidas dentro de algunos ámbitos de la Gran Iglesia.

lestial descendería sobre una ciudad de Frigia, Pepuza, donde los fieles debían acudir para recibir la llegada del Señor.

En el fondo es un intento de revitalizar ciertas tradiciones de corte profético y apocalíptico, ya abandonadas, así como una ética rigorista acorde con la llegada inminente del Reino. Para intentar contener la rápida difusión del montanismo, al que también se denomina «nueva profecía» o «herejía de los frigios», y dado que doctrinalmente estaba muy cercano a la ortodoxia, los obispos tuvieron que celebrar las primeras reuniones (sínodos) de que tenemos noticia[63], pues los criterios tradicionales para el discernimiento de los falsos profetas no servían, lo mismo que la apelación al AT o el NT, ya que Montano y sus profetisas estaban por encima de esta autoridad.

El fracaso de su predicación del fin de mundo y el que Montano y sus seguidores fueran expulsados de la Iglesia, pasando a convertirse en secta, no impidió su difusión, aunque perdió cierta fuerza, sobre todo por su elevado rigorismo ético, llegando a cautivar a intelectuales católicos como Tertuliano, que se pasó al montanismo en el 207, y podría estar detrás de testimonios como los mártires de Lyon (177) y los martirios de Perpetua y Felicidad. Paulatinamente fue desapareciendo y solo conservó una cierta fuerza en Frigia y Asia Menor hasta finales del siglo IV.

d. *Judeocristianismo*

El término «judeocristianismo» tiene un significado complejo: si en un principio se trata de las personas convertidas del judaísmo al cristianismo, antes de la entrada de los gentiles todas las comunidades eran judeocristianas y seguían manteniendo muchas de las prácticas judías, sin embargo a partir de la caída de Jerusalén en el año 70 y, especialmente, de la segunda guerra judía en el 135, por su contacto con otras corrientes judías marginales y la gran expansión de la corriente helenística (sobre todo en su variante paulina, a la que contemplaban con reticencia) se va a ir viendo progresivamente aislada del resto de movimientos cristianos, convirtiéndose en un conglomerado de grupos entre los que destacan los ebionitas (de *'ebyon,*

[63] «Efectivamente, los fieles de Asia se habían reunido para esto muchas veces y en muchos lugares de Asia, y, después de examinar las recientes doctrinas, las declararon profanas y las rechazaron como herejía; de esta manera aquellos (montanistas) fueron expulsados de la Iglesia y separados de la comunión», Eusebio de Cesarea, *HE* V, 16,10.

pobre)[64], elcasaítas y nazoreos (o nazarenos). Mientras los dos primeros admitían el mesianismo de Jesús en sus dimensión humana, pero rechazaban su divinidad, en el caso de los nazoreos su peculiaridad consistía en que seguían observando las leyes de la Torá.

Entre las características del judeocristianismo en general destacan la estrecha dependencia de los géneros literarios como la *didajé* o recopilación de enseñanzas de material diverso; los *testimonia* o citas encadenadas del AT como argumento de autoridad; los apocalipsis y la exégesis de corte tipológico[65]. Utilizan el modelo judío de organización ministerial (colegio de presbíteros), la liturgia y las oraciones tiene un fuerte influjo judío (*beraká,* bendición, *qiddush,* bendición antes de la comida) al tiempo que suelen mantener una práctica ascética muy rigorista con respecto a la comida (ayuno y abstinencia de ciertos alimentos), la sexualidad y el matrimonio (encratismo[66]). Con respecto a su doctrina teológica mantienen un rígido monoteísmo: el Hijo y el Espíritu se encuentran dentro de la esfera divina, pero subordinados a Dios (el Padre). La cristología más frecuente es la que considera a Cristo como Nombre-Palabra visible de Dios, a la que se le une la cristología angélica (Cristo como mensajero-enviado: *ángellos*[67]) y ciertos títulos tomados del AT y los escritos inter-

[64] «Quienes se llaman ebionitas aceptan que el mundo fue creado por Dios, pero sus opiniones sobre el Señor son semejantes a las de Cerinto y Carpócrates. Solo utilizan el evangelio de Mateo y repudian al apóstol Pablo, sosteniendo que era un apóstata de la Ley. En cuanto a los escritos proféticos, procuran explicarlos de una forma un tanto peculiar; practican la circuncisión, perseveran en la observancia de las costumbres exigidas por la Ley y, siguiendo un estilo de vida judío, también veneran Jerusalén como si fuera la casa de Dios», Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* I,26,2. Cf. Albertus F. J. Klijn, *Ebionitas, Elcasaítas, Nazarenos,* en Angelo di Berardino (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana* I y II, Sígueme, Salamanca 1991-1992, pp. 651, 700 (vol. I) y 1505 (vol. II).

[65] Según esta exégesis, los personajes y acciones del AT son considerados como prefiguración *(typos)* de lo que sería su cumplimiento en el NT y en Cristo.

[66] El encratismo (de *egkrateía,* continencia) es una forma radical de ascetismo que llevaba al rechazo de todo lo relacionado con la sexualidad (como el matrimonio) o la alimentación con carne. Estaba muy difundido entre los esenios, ciertos ascetas egipcios (terapeutas), círculos paganos cercanos al platonismo y corrientes cristianas en las que solían unirse una alta valoración de la virginidad y la castidad con la escatología inminente como buena parte del judeocristianismo, tanto en su vertiente heterodoxa (ebionitas, *Evangelio de los hebreos, Evangelio de Santiago*) como ortodoxa (el *Pastor* de Hermas) y ciertos grupos gnósticos *(Evangelio de Tomás)*, marcionitas o montanistas.

[67] Cristo recibe a veces en esta corriente judeocristiana los nombres de Miguel y Gabriel, aunque no es considerado simplemente como igual a los ángeles, sino que los supera como su Señor, cf. Hermas, *Pastor. Sim.* V,4,4; VII,1,1; VIII,3,2s..., el *Segundo libro de Henoc* (2 Henoc 22,4-9), las *Recognitiones* del Pseudo-Clemente (*Recog.*

testamentarios: Mesías, Siervo de Dios, Profeta, Hijo del hombre, Justo o Sabiduría de Dios[68]. El Espíritu aparece en esta corriente como principio femenino, en correspondencia con el género lingüístico, y la escatología predominante suele ser de corte milenarista.

El judeocristianismo dejó una profunda huella en los orígenes cristianos[69], especialmente en diferentes zonas de Oriente: Siria (como muestran el evangelio de Mateo, la Carta de Santiago, la *Didajé* y las *Odas de Salomón*), Asia Menor (cf. Apocalipsis y montanismo) y Egipto, donde jugaron un importante papel en la primera misión (cf. ciertos evangelios judeocristianos y la *Carta de Bernabé*). Pero también los hallamos en Roma (cf. *Primera carta de Clemente a los corintios* y el *Pastor* de Hermas). Algunos testimonios literarios de su pensamiento los tenemos en las llamadas *Pseudo-Clementinas* o los *Kerigmata Petrou* y ciertos fragmentos de los Padres de la Iglesia que hablan del *Evangelio de los nazarenos,* el *Evangelio según los hebreos* (quizá escrito originariamente en hebreo) y el *Evangelio de los ebionitias.*

e. *Configuración de la ortodoxia católica y surgimiento de la Gran Iglesia*

A finales del siglo I y durante todo el siglo II se produjo dentro del cristianismo un movimiento denominado por los historiadores «catolicismo»[70] o Gran Iglesia, con expresiones en el campo minis-

II,42) y la *Epistula Apostolorum,* donde se identifica al ángel de la anunciación de Lc 1,35 con el *Logos* (*Ep. Apost.* 13-14).

[68] El cristianismo aprovecha para su propia reflexión cristológica el desarrollo que se había producido en el judaísmo intertestamentario donde, para defender la absoluta trascendencia divina con respecto a lo creado, se había colocado a Dios en un lugar alejado, evitando incluso pronunciar su nombre. En este contexto características o acciones asociadas a Dios como Palabra-Nombre *(Memrá)*, Presencia *(Shekiná)*, Gloria *(Kabod)*, Ley (Torá) y Sabiduría *(Hochma)* adquieren tal gran densidad teológica que son considerados como preexistentes a la creación, personalizándose incluso en algunos casos. Textos como Prov 8,22, muy utilizados por la tradición cristiana posterior, tuvieron un importante papel en este proceso.

[69] Todavía hacia el 155, Justino nos habla de esta influencia en su *Diálogo con el judío Trifón* 47,3: «Aquellos, en cambio... de vuestra raza que dicen creer en Cristo, pero pretenden obligar a todo trance a los que han creído en él de todas las naciones a vivir conforme a la Ley de Moisés, o que no se deciden a convivir con estos; a esos, digo, tampoco yo los acepto como cristianos».

[70] El término aparece por primera vez en Ignacio de Antioquía: «Allá donde está Cristo Jesús, allá está la Iglesia católica», *A los esmirn.* 8,2, aunque no sabemos bien si esta universalidad se refiere al ámbito geográfico (en todo el orbe) o temporal (a través de todos los tiempos).

terial-disciplinar, cultual-litúrgico y teológico-pastoral[71], y cuyos representantes más destacados van a ser Ignacio de Antioquía, Justino e Ireneo de Lyon.

En el campo ministerial-disciplinar se organizan las funciones comunitarias basándose en la división ministerial tripartita de Ignacio de Antioquía: obispo monárquico a la cabeza de la comunidad, diácono como servidor del obispo y de la comunidad, y presbiterio, o cuerpo de ancianos, donde se mantiene la dimensión más colegial. A esta división viene a sumarse, todavía de manera muy germinal, la distinción clero-laico[72], que alcanzará su desarrollo sobre todo a partir del siglo III. Asimismo algunas Iglesias locales (de fundación apostólica) pasan a erigirse en centros de una determinada zona de influencia, estableciendo las primeras redes eclesiales supracomunitarias.

En el campo cultual-litúrgico el bautismo se va vertebrando en torno a una serie ritos en torno al agua y fórmulas trinitarias que darán lugar a los más primitivos sumarios de fe (credos). Con vistas a una mayor exigencia para los que quieren entrar en la comunidad se organiza el catecumenado como preparación previa y obligatoria de cara a su inclusión plena en la comunidad. La eucaristía, que en un principio estaba ordenada según el esquema tradicional judío en la liturgia de la palabra y un recuerdo de las comidas de Jesús (especialmente su última cena), con un desarrollo bastante libre de las oraciones por parte del presidente, se va solidificando en torno a ritos codificados por las diferentes iglesias locales. La penitencia mantiene en un principio un cierto carácter rigorista: existen algunas infracciones (adulterio, idolatría y homicidio) que suponen la exclusión permanente de la comunidad. Posteriormente, sin embargo, se irá relajando este rigorismo, como podemos descubrir en el *Pastor* de Hermas al proponer una segunda penitencia con una ex-

[71] Debemos considerar el catolicismo más como un proceso o una dinámica que acabó por consolidarse, no sin resistencia o inercias, en la mayor parte de comunidades cristianas. Los grupos que no se integraron en esta corriente, plural, inclusiva y formada como fruto de consensos más que de exclusiones, acabaron por convertirse en marginales y no significativos socialmente, cuando no desaparecieron.

[72] «Y en efecto, al sumo sacerdote de la antigua Ley le estaban encomendadas sus propias funciones; su propio lugar tenían señalado los propios sacerdotes y los propios ministerios incumbían a los levitas; la persona laica *(laikos)*, en fin por preceptos laicos está ligada. Procuremos, hermanos, cada uno agradar a Dios en nuestro propio puesto, conservándonos en buena conciencia, procurando, con espíritu de reverencia, no transgredir la regla de su propio ministerio», *1 Clem* 40,5-41,1. Para una correcta interpretación de este texto, cf. Alexandre Faivre, *Los primeros laicos: cuando la Iglesia nacía en el mundo,* Monte Carmelo, Burgos 2001, pp. 35-48.

clusión temporal y la posibilidad de una readmisión de nuevo a la comunidad.

Pero es en el campo teológico-pastoral donde se van a producir las principales novedades. Al empezar a desaparecer aquellas personas que han estado en contacto con Jesús, se considera como una de las prioridades fundamentales establecer los vínculos necesarios para asegurar a continuidad con los orígenes (tradición), creando una serie de recursos para mantener esta memoria histórica, algo mucho más dificultoso por la inexistencia de una instancia central reconocida por todos y la dispersión de las propias comunidades cristianas en diferentes contextos sociales, con desarrollos incluso diversificados. De esta manera el canon y la sucesión apostólica se van a convertir en instrumentos básicos para asegurar la tradición, al tiempo que van cristalizando una serie de fórmulas de fe (credos) donde se recogen las creencias básicas compartidas.

Formación del canon[73]

La palabra griega *kanôn,* significaba originariamente «vara», y está tomada de las lenguas semíticas, donde significaba algo recto para medir o escribir sin torcerse, de aquí derivó una doble acepción: «norma», «medida» o «regla» y «lista», «relación» o «catálogo» de escritos con una consideración especial.

Después de un primer período, de creación, los momentos clave para la formación del canon cristiano habría que situarlos entre los años 150 y 200. En los dos siglos siguientes se alcanzó poco a poco un consenso eclesial, de modo que a finales del siglo IV el canon del NT adquirió su forma definitiva. En este proceso podemos distinguir cuatro períodos.

1) Período apostólico (hasta el año 70 d.C.): de la tradición oral a la escrita. Desde el inicio las comunidades cristianas tenían la Ley y los Profetas, es decir, el AT como Escritura (habitualmente en su forma griega: LXX)[74]. La autoridad de las «palabras de Jesús» obligaba a reconsiderar algunos de estos pasajes. Aunque Jesús no había escrito nada, algunas de sus palabras se habrían transmitido cuida-

[73] Cf. Antonio Piñero, *La formación del Canon del Nuevo Testamento,* SM, Madrid 1989, y Julio Trebolle, *La Biblia judía y la Biblia cristiana,* Trotta, Madrid 1998.

[74] El uso que los cristianos hicieron de los LXX dio como resultado que los judíos volvieran a la utilización del texto hebreo o, en el caso del judaísmo de diáspora, la aparición de nuevas traducciones al griego, las versiones de Áquila y Símaco.

dosamente por medio de la tradición oral y reunido en colecciones que se utilizarían para las reuniones litúrgicas, la predicación misionera y la catequesis interna. Paralelamente a la tradición oral de las palabras de Jesús se transmitían interpretaciones de los apóstoles sobre la importancia de la vida, muerte y mensaje de Jesús. Estas interpretaciones, junto con exhortaciones de todo tipo, comenzando por las de Pablo, eran guardadas y comunicadas por escrito en multitud de ocasiones con otras comunidades cristianas.

2) Período subapostólico: desde el 70 al 180 d.C. En este período asistimos al nacimiento y colección de los evangelios y escritos apostólicos[75]. El proceso de formación del NT consistirá, esencialmente, en reunir estas diferentes colecciones en una sola, donde el libro de los Hechos de los Apóstoles, que en un principio estaba concebido como un díptico con el evangelio de Lucas, se convirtió de hecho en gozne entre los evangelios y los escritos apostólicos.

Al comienzo, cada zona geográfica, o al menos muchas de ellas, tenía su propio evangelio. Así el evangelio de Mateo era el más difundido en Siria y Palestina, el evangelio de Juan se utilizaba, al menos desde el siglo II, en Asia Menor, y lo mismo sucedía con los de Marcos y Lucas, en sus áreas de difusión respectiva. Más tarde comienzan a reunirse y utilizarse dos o más evangelios a un tiempo, y hacia finales del siglo II tenemos ya una colección canónica de los cuatro evangelios[76]. Por este mismo tiempo la gran mayoría de las comunidades cristianas conocía y utilizaba en la liturgia, la predicación y la enseñanza la colección de cartas paulinas, aunque la cuestión sobre el número no era del todo clara. Los restantes escritos,

[75] La autoría personal de los escritos es un concepto muy moderno, al que en la Antigüedad se sobreponía en multitud de ocasiones el grupo de los discípulos o la escuela a la que pertenecían. Con este procedimiento no solo se ensalza al líder fundacional con el que la comunidad se identifica, sino que además se da autoridad al escrito. Esto explica el que ciertas cartas, no realizadas de hecho por un apóstol, le son atribuidas a él, incluso con su propia firma (pseudonimia), como el caso de las cartas denominadas «deuteropaulinas».

[76] Así, hacia el 180, Ireneo podrá hablar del Evangelio cuadriforme: «No es posible que los evangelios puedan ser más o menos en número de los que son. Puesto que son cuatro las zonas del mundo en el que vivimos, y cuatro son también los vientos principales, mientras que la Iglesia ha sido esparcida a lo largo del mundo, y puesto que la columna fundamental de la Iglesia es el Evangelio y el espíritu de vida, es apropiado que tenga cuatro pilares, que respiren incorrupción por todos los lados y vivifiquen con aire nuevo a los seres humanos. A partir de este hecho, es evidente que el *Logos*..., al manifestarse a la humanidad nos diera el Evangelio bajo cuatro formas, pero unidas mediante un espíritu», Ireneo de Lyón, *Adversus haereses* III,11,8.

que entraron a formar parte más tardíamente del canon del NT, tuvieron una suerte diferente: las cartas denominadas «católicas» estuvieron en un principio limitadas a determinadas zonas, y solo 1 Pe y 1 Jn parecen haber gozado de una amplia difusión en el siglo II, mientras que hay variación en las otras dependiendo de las zonas[77].

Hay una serie de factores que van a marcar este período: 1) la aparición, a finales del siglo I y comienzos del II de una serie de escritos (que se ha dado en denominar «Padres apostólicos») sin pretensiones apostólicas y cuya autoridad se consideraba inferior a la que se concedían a las «palabras del Señor» o el «testimonio de los apóstoles»; 2) frente a la tendencia de algunas corrientes gnósticas o cercanas al paulinismo radical de rechazar las raíces judías y el AT, la Gran Iglesia va a conservar el AT como parte integrante de la revelación cristiana; 3) se va a rechazar asimismo la existencia de «tradiciones apostólicas secretas», de tipo gnóstico, o revelaciones especiales, como el profetismo montanista; 4) gran importancia hay que conceder en este sentido al movimiento de Marción, que estableció por primera vez su propio canon, lo que pudo haber «obligado» a la Gran Iglesia a crear un canon católico; y 5) renuncia al deseo de reunir todas las tradiciones existentes en un único relato coherente (como es el caso de Taciano y su *Diatessaron*) o de mantener todas y cada una de estas tradiciones (fueran del tipo que fueran).

3) Período de depuración del canon: finales del siglo II-siglo III. Durante este período se comienzan a unificar los cánones de las distintas Iglesias[78], y se eliminan sobre todo aquellos escritos que no se consideraban directamente vinculados a la tradición apostólica, a pesar de su utilización en la liturgia y su venerable contenido como la *Didajé,* la *Primera Carta de Clemente de Roma;* el *Pastor* de Hermas o la *Carta de Bernabé* (algunos de ellos habrían formado parte del canon de ciertas comunidades), así como ciertos evangelios locales *(Evangelio de los egipcios, Evangelio de los hebreos...)*, *Hechos* (*Hechos de Tomás, de Pablo y Tecla, de Juan...*), *Apocalipsis* (como el

[77] El Apocalipsis de Juan, por ejemplo, era muy conocido y utilizado en Occidente, mientras que en Oriente, por su conexión con las corrientes judeocristianas de carácter milenarista, no gozó de esta popularidad. Lo contrario sucedía con la carta a los Hebreos, muy valorada en Oriente y muy poco utilizada en Occidente.

[78] Una muestra de este proceso la encontramos en una lista de libros canónicos de la Iglesia romana conocido como *Fragmento muratoriano* (sobre su composición las opiniones varían entre inicios del siglo III y el siglo IV), donde se habla de cuatro evangelios, trece cartas paulinas, 1-2 Jn, Judas y dos Apocalipsis (Juan y Pedro).

de Pedro) o cartas apostólica. Estos escritos, o se integran en lo que posteriormente se conocerá como Padres apostólicos o, si tienen cierta pretensión canónica, son reducidos al estado de «apócrifos». Siguen estando en disputa 3 Jn, Santiago y 2 Pe.

4) Constitución definitiva del canon (siglo IV). Sin embargo, no es hasta Atanasio de Alejandría, en una *Carta festal* del año 367, cuando encontramos una lista de los libros canónicos del NT que va a ser la actual (27 libros): cuatro evangelios, Hechos de los Apóstoles, catorce cartas paulinas (incluyendo la Carta a los hebreos, que a partir del mediados del siglo IV fue considerada como paulina), siete cartas católicas (Santiago, 1-2 Pe, 1-2-3 Jn, Judas) y el Apocalipsis.

Hay una serie de factores que influyeron en la formación del canon del NT: 1) el agotamiento de la tradición oral y su sustitución por la tradición escrita, con mayor fiabilidad de transmisión y perdurabilidad[79]; 2) la necesidad de escritos para la liturgia, la catequesis y la misión (su utilización en uno de estos tres ámbitos, especialmente el primero, va a ser uno de los criterios fundamentales para su inserción en el canon); 3) el paso de la primera a la segunda y, sobre todo, tercera generación cristiana: una vez desaparecida la generación que había estado en contacto directo con Jesús, se necesitaban instrumentos o medios para acercarse de manera autorizada a los orígenes; 4) la imposibilidad de establecer la teología cristiana exclusivamente sobre la base del AT; 5) la reacción frente a otras corrientes cristianas que proponían otros textos alternativos o la reducción del canon de los ya existentes, así como la selección de determinados textos normativos frente a la proliferación de algunos escritos con marchamo apostólico, pero que planteaban doctrinas contrarias a la regla común de fe o las prácticas compartidas (Marción, Montano, gnósticos, judeocristianos...); y 6) no hay que minusvalorar, asimismo, la importancia de tener una comunidad influyente que garantizase la autoridad del escrito y estuviese detrás de él en su promoción.

El proceso de unificación que condujo a la formación de la Biblia cristiana tuvo que abrirse paso entre varios extremos: frente a la

[79] Entre otros factores que contribuyeron al éxito de la «Escritura cristiana» no hay que olvidar la utilización del códice, en vez del habitual rollo. Mientras la mayor parte de la literatura grecorromana y judía estaba escrita en forma de rollos (de hecho, tanto el término griego *biblos* como el latino *volumen* significan «enrollado»), los cristianos, desde muy pronto, comenzaron a conservar sus escritos en forma de códices (grupo de hojas cosidas o unidas por el canto), lo que permitió el uso de las dos caras, el empleo de mayor número de información y una mejor utilización de los escritos.

propuesta de desprenderse del «antiguo» Testamento (como proponían Marción y los gnósticos), quedarse solo con en el AT (como querían ciertas corrientes judeocristianas) o mantener abierto indefinidamente el canon de escritos sagrados (como querían los montanistas), propuestas en gran medida localistas y sin mucha perspectiva global de futuro, lo que contribuyó en gran medida a su marginalidad y posterior desaparición, la Gran Iglesia optó por un canon inclusivo (AT y NT), plural (recogiendo diferentes tradiciones: judeocristianas, helenísticas, paulinas..., como podemos descubrir en los propios evangelios) y «católico», es decir, textos aceptados tanto en la parte oriental del Imperio como de la occidental, siempre y cuando no sean contrarias al sentir común, en una especie de consenso normativo de la mayor parte de las Iglesias, donde se parte de la diversidad y se acaba cristalizando en la unidad.

Sin embargo, la historia del canon no siguió una línea recta y única desde el comienzo al final, sino que se fue abriendo camino dejando atrás otras vías, de modo que junto a los escritos canónicos hay otras formas precanónicas, incoadas o truncadas, como la colección de los *logia* (dichos) de Jesús, varios evangelios de carácter local o teologías no del todo aceptadas comúnmente[80], así como obras de carácter diverso (por ejemplo, la *Didajé,* el *Pastor* de Hermas, *1 Clem...*).

Sucesión apostólica

Uno de los medios fundamentales para mantener el orden social en la Antigüedad era la praxis de la sucesión: desde el ámbito doméstico al político, pasando por el relacionado con las profesiones, o incluso los mismos sacerdotes, filósofos y profetas. En todos los casos se establecía el principio de que la manera natural de transmitir la autoridad, el poder o el saber era por este sistema, bien por vía hereditaria (monarcas, cabezas de familia), bien por vía cooptativa (escoger al que se considera mejor)[81]. De esta manera se aseguraba la transmisión de la autoridad de una forma pacífica evitando los tan temidos vacíos de poder así como la lucha por el mismo. La idea de la sucesión acaba por imponerse como única manera de mantener el orden social, cultural y religioso,

[80] Aquí habría que incluir algunos de los evangelios considerados posteriormente como apócrifos: *Evangelio de los egipcios, de los nazarenos, de los hebreos...*

[81] Esta línea de sucesión se establece sobre todo en aquellos grupos donde la vía hereditaria no es factible: filósofos, profetas, maestros... En este caso los discípulos pasaban a ser considerados como hijos para poder llegar a ser sucesores.

perpetuándose indefectiblemente en el tiempo mediante una serie de cadenas de sucesión en los diferentes ámbitos, muchas de ellas no del todo reales, o dudosas, que se retrotraen hasta los orígenes, generando una intensa sensación de seguridad y firmeza.

El cristianismo se va a desarrollar en este contexto cultural, por lo que a la hora de plantearse la sucesión acude en gran medida a estas categorías universalmente extendidas y muchas de las prácticas conectadas a ellas. Sin embargo, la falta de documentos, si excluimos algunas referencias de las cartas pastorales[82] y la *Primera Carta de Clemente de Roma a los corintios* (h. 90), nos impide percibir de modo pormenorizado cómo se efectúo esta sucesión. Es en esta carta dirigida a los corintios donde encontramos la siguiente referencia:

> Los apóstoles nos predicaron el Evangelio de parte de nuestro Señor Jesucristo; Jesucristo fue enviado de parte de Dios. Por tanto, Cristo por parte de Dios y los apóstoles por parte de Cristo; así pues, una y otra cosa sucedieron ordenadamente por voluntad de Dios. Por tanto, habiendo recibido (los apóstoles) los mandatos, llenos en plenitud de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo, y creyendo en la palabra de Dios, salieron con la plenitud del Espíritu Santo a anunciar la Buena Noticia, que iba a venir el Reino de Dios. Y así, al tiempo que predicaban por aldeas y ciudades establecían *(kathistanon)*[83] las primicias de ellos, después de haber sido probados *(dokimásantes)*[84] por el Espíritu, para inspectores *(episkopoi)* y servidores *(diakonoi)* de los que habían de creer. Y esto no era novedad[85], pues desde hacía mucho tiempo se había escrito acerca de los inspectores y servidores, pues así dice la Escritura: «Estableceré a sus inspectores en justicia y a sus servidores en fe»[86] *1 Clem* 42,1-4[87].

[82] Cf. 1 Tim 6,20; 2 Tit 1,12-14.

[83] Término técnico para designar la toma de posesión de un cargo de forma oficial, cf. *1 Clem* 43,1; 44,1.

[84] En la Antigüedad no estaban tan desarrolladas como en la actualidad las instancias de supervisión, los procesos formativos, los títulos y otros medios de evaluación por medio de los que hoy calibramos la valía personal y profesional de las personas, por lo que había que someterlas a una serie de pruebas o criterios de discernimiento para reconocer su valor.

[85] En las sociedades preindustriales, al contrario de lo que pasa en nuestras sociedades modernas, todo lo que esté relacionado con la novedad tenía una valoración negativa, por la inestabilidad personal y social que suponía y los riesgos que conllevaba, mientras que lo antiguo y tradicional, aquello que se había hecho «desde siempre», era sinónimo de verdad, autenticidad, firmeza y seguridad.

[86] Cf. Is 60,17 según los LXX: no deja de ser interesante que a la hora de legitimar teológicamente la inspección *(episcopê)* el autor de *1 Clem* no aluda a ninguna enseñanza de Jesús y los propios apóstoles (NT), sino a una cita del AT.

[87] «También nuestros apóstoles supieron, por medio de nuestro Señor Jesucristo, que habría disputa sobre este nombre de la inspección *(episcopê)*. Así pues, por esta causa, al tener un perfecto conocimiento de lo porvenir, establecieron *(kathéstêsan)* a

A la hora de establecer la sucesión apostólica se va a diferenciar entre la cualidad de testigos presenciales de la vida de Jesús, algo personal e intrasferible que desaparece definitivamente con la muerte de los apóstoles, y su ministerio, o el legado que ellos han podido transferir a modo de herencia a las «primicias», donde no se exige una identidad absoluta entre el predecesor y el sucesor. Se acentúa, por tanto, no la idea de continuidad (por lazos de sangre o dinástica), sino la de sustitución, realizada por alguien no necesariamente de la «familia», aunque con un carácter jurídico e igualmente vinculante. Esta transmisión, que en un principio tenía carácter colegial, posteriormente pasará a personalizarse en la figura del obispo.

La Gran Iglesia se va a distinguir de buena parte de las otras corrientes cristianas en esta cuestión, puesto que no abandona la tradición doctrinal común en manos de guías espirituales espontáneos (como es el caso de la mayoría de los grupos gnósticos[88]), maestros (como las tendencias judeocristianas) o profetas (como los montanistas), sino que posee un grupo de responsables especializados en la conservación de esta memoria colectiva: los obispos monárquicos, garantes de la ortodoxia.

En este proceso de reformulación de la tradición y sucesión tuvieron un papel importante ciertas corrientes gnósticas que reivindicaban la necesidad de esta tradición apostólica, e incluso fueron las primeras en formular con claridad el concepto de «tradición» *(diadochê)*, aunque dando a esa tradición un carácter secreto y esotérico a cargo de personajes de oscura historicidad que se dirigen solo a los elegidos[89]: ante la

los susodichos y conjuntamente pusieron la norma de que, cuando murieren, otros varones probados *(dedokimasménoi)* les sucediesen *(diadexôntai)* en su servicio. Por tanto, a los que habían sido establecidos *(katastathéntas)* por aquellos, o posteriormente por otros varones escogidos con el beneplácito de toda la Iglesia, y han servido irreprochablemente al rebaño de Cristo con humildad, pacífica y desinteresadamente, dando testimonio por mucho tiempo ante todos, a estos no es lícito, pensamos, arrojar de su servicio», *1 Clem* 44,1-3. La sucesión *(diadochê)* conserva todo su valor etimológico, como podemos ver en la contraposición entre los sucesores (*diadochoi,* término que no aparece en el texto, pero que era muy conocido en el ámbito helenístico por los sucesores de Alejandro Magno: Diádocos) y las primicias que surgen tras el fallecimiento de sus predecesores, cf. *1 Clem* 44,2.

[88] En ciertas corrientes gnósticas estos guías espirituales van a ser, además, mujeres, por lo cual a la diferencia líderes espirituales-obispos se va a añadir otra: varones probados-mujeres que tienen como referencia clave a María Madagalena u otras mujeres.

[89] «Cuando sea digna de conocer la tradición apostólica *(paradoseôs apostolikês)*, que también nosotros hemos recibido por sucesión *(diadochês)*. Y también confirmamos toda la doctrina con la enseñanza de nuestro Salvador», Epifanio, *Panarion* 33,7 (carta del gnóstico valentiniano Ptolomeo a Flora).

afirmación gnóstica de la tradición como una sucesión de maestros autorizados, la Gran Iglesia propone la tradición como una sucesión segura de hombres (obispos) que no solo ocupan la función oficial de doctores, sino que además permanecen fieles a las instrucciones recibidas de sus predecesores; frente a la apelación a unas doctrinas secretas conocidas solo por unos pocos escogidos, la Gran Iglesia opone una sucesión pública y conocida por todos en la sede episcopal; y en lugar de los orígenes míticos de los maestros gnósticos, el movimiento católico presentará personajes y lugares con clara historicidad.

Hegesipo (segunda mitad del siglo II) parece haber sido el primer escritor eclesiástico en conectar el episcopado monárquico con la sucesión apostólica, presentando una lista de nombres, lo mismo que lo hacían los gnósticos, pero en este caso la línea sucesoria estaba determinada por el ejercicio del episcopado. Estas listas episcopales van a servir, a partir de ahora, para establecer la legitimidad de la tradición, siempre que se sigan una serie de criterios: 1) en el origen de esta lista debe haber un apóstol[90]; 2) la lista debe ser pública y conocida comúnmente, al tiempo que ininterrumpida, no encontrándose en ella lagunas o vacíos[91]; y 3) en esta lista no puede haber ningún obispo herético[92].

Sin embargo, no es hasta Ireneo de Lyon (h. 180) que se establece como única garantía de tradición auténticamente apostólica el hecho de que haya sido realizada por medio de una sucesión episcopal[93]. Dado que sería excesivamente prolijo enumerar la sucesión

[90] Esto dará lugar a que muchas sedes episcopales, en cuyos inicios históricos no tenemos constancia de que participase ningún apóstol, hayan llevado a cabo esta atribución a su origen apostólico.

[91] Puesto que en los orígenes comunitarios no existían propiamente los obispos, las listas se rellenan con nombres de presidentes de las comunidades o cabezas del colegio de presbíteros existente, a los que se les considera «obispos».

[92] «Habiendo llegado a Roma he establecido la sucesión *(diadochên)* hasta Aniceto, del que Eleuterio era diácono. Soter ha sucedido a Aniceto y después de él Eleuterio. En cada sucesión *(diadochê)* y en cada villa sucede como lo predican la ley, los profetas y el Señor», Eusebio de Cesarea, *HE* IV, 22,3, citando a Hegesipo.

[93] «Pero la tradición de los apóstoles está bien patente en todo el mundo y pueden contemplarla todos los que quieran contemplar la verdad. En efecto, podemos enumerar a los que fueron instituidos por los apóstoles como obispos sucesores suyos hasta nosotros: y estos no enseñaron nada semejante a los delirios (de los herejes). Porque si los apóstoles hubiesen sabido "misterios ocultos" para ser enseñados exclusivamente a los "perfectos" a escondidas de los demás, los hubiesen comunicado antes que a nadie a aquellos a quienes confiaban las mismas Iglesias, pues querían que estos fuesen muy "perfectos" e irreprensibles (1 Tim 3,2) en todos los aspectos, como que los dejaban como sucesores suyos para ocupar su propia función de maestros. De su rec-

de todas las Iglesias, Ireneo escoge a la Iglesia de Roma para explicar esta sucesión[94].

Tertuliano (h. 200) parece moverse en la misma línea de Ireneo, pero resalta más el aspecto jurídico de la transmisión que se lleva a cabo entre Iglesias que están relacionadas entre sí por vínculos de parentesco, basándose en un concepto legal *(praescriptio)* por el que una transmisión equivale a la administración de una herencia legada por un fundador, algo que solo pueden realizar los descendientes legítimos de la familia, mientras que los herejes son usurpadores de una herencia que no les pertenece.

Creencias básicas compartidas: fórmulas y reglas de fe («credos»)

Las creencias básicas compartidas van a ir cristalizando progresivamente en una serie de fórmulas de fe que culminarán, a inicios del siglo III, en credos oficialmente reconocidos por la Iglesia. Dentro de estas fórmulas o sumarios de fe podemos diferenciar dentro del NT entre fórmulas simples o unimembres, centradas en Jesucristo (Jesús es Mesías *[Christós]*[95], Señor *[Kyrios]*[96] o hijo de Dios[97]), bimembres (Dios que resucitó de entre los muertos al Señor Jesús[98]) y trinitarias[99], independientes entre sí, pero con un claro predominio de las primeras.

Estos sumarios de fe han nacido en diferentes contextos vitales: una buena parte están ligados a la iniciación de los nuevos conver-

ta conducta dependía un gran bien; en cambio, si ellos fallaban, se había de seguir una gran ruina», Ireneo de Lyón, *Adv. Haer.* III, 3,1.

[94] «Sería muy largo en un escrito como el presente enumerar la lista sucesoria de todas las Iglesias. Por ello indicaremos que la mayor de ellas, la más antigua y la más conocida de todas, la Iglesia que en Roma fundaron y establecieron los dos gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo, tiene una tradición que arranca de los apóstoles y llega hasta nosotros, en la predicación de la fe a los hombres (cf. Rom 1,8), a través de la sucesión de los obispos. Así confundimos a todos aquellos que, de cualquier manera, ya sea por complacerse a sí mismos, ya por vanagloria, ya por ceguedad o falsedad de juicio, se juntan en grupos ilegítimos. En efecto, con esta Iglesia (de Roma), a causa de la mayor autoridad de su origen, ha de estar necesariamente de acuerdo toda otra Iglesia, es decir, los fieles de todas partes; en ella siempre se ha conservado por todos los que vienen de todas partes aquella tradición que arranca de los apóstoles», íb., III,3,2.

[95] Mc 8,30; 1 Jn 2,22.

[96] 1 Cor 12,3; Rom 10,9. Cf. Flp 2,11; Hch 8,16; 19,5.

[97] Mc 3,11 y 5,7; 1 Jn 4,14 y 5,5.

[98] 1 Tes 2,5s; 6,13s; 1 Cor 8,6; Rom 8,11; 2 Cor 4,14; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; 1 Tim 1,2; 2 Tim 1,2; Tit 1,4; 2 Jn 1,3...

[99] Cf. 1 Cor 12,4s; Gal 3,11-14; 2 Cor 13,14; Mt 28,19; Heb 10,29.

sos (bautismo), otros a la instrucción catequética previa al bautismo, la predicación, la liturgia (especialmente la eucaristía, aunque también los exorcismos) y la polémica con otras corrientes cristianas o las críticas a que eran sometidos los cristianos por parte de los no creyentes. En función de este contexto vital se llevaron a cabo una serie de variaciones en cuanto al contenido, el estilo, la formulación o la estructura, aunque los diferentes tipos de sumarios se combinan mutuamente de muchos modos[100].

A finales del siglo I y en la primera mitad del siglo II, algunas comunidades cristianas llegaron a una cierta fijación terminológica de estas creencias básicas compartidas en profesiones de fe distintas que coexistían entre sí, sin adoptar todavía la forma rígida del credo, como podemos descubrir en *Didajé*[101], *1 Clem*[102] y, sobre todo Ignacio de Antioquía, cuyas profesiones cristológicas están basadas en el esquema bipolar: humillación-exaltación del Señor, según el esquema: carne-según el Espíritu, hijo de David-hijo de Dios, en todos los casos en estrecha conexión con Flp 2,5-11 y Rom 1,3[103].

Es en Justino donde por primera vez encontramos referencias a «credos semioficiales», muchos con un esquema trimembre[104], aunque más desarrollados sobre todo en el apartado cristológico, y en

[100] Por ejemplo, para los fieles procedentes del judaísmo se hace especial hincapié en las formulaciones cristológicas, mientras que a los procedentes de ambientes paganos se vio conveniente complementar esta formulación con la profesión en Dios Padre. Al calificar al Padre como «creador del cielo y la tierra» se intenta poner en cuestión lo dicho por los marcionitas, y lo mismo al resaltar la pasión y muerte de Cristo, en contra de los docetas.

[101] *Did* 7: «Después de haber dicho esto, bautiza con agua corriente en nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (contexto bautismal).

[102] *1 Clem* 46,5: «¿Es que no tenemos un solo Dios, un solo Cristo, un solo Espíritu que ha sido derramado por nosotros».

[103] «Estando totalmente cierto respecto de nuestro Señor, que verdaderamente fue del linaje de David según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder divinos, verdaderamente engendrado de la Virgen, bautizado por Juan, de modo que Él pudiera realizar toda justicia por nosotros, verdaderamente crucificado en la carne bajo Poncio Pilato y el tetrarca Herodes..., de modo que por su resurrección pudiera levantar una enseñanza..., en el único cuerpo de su Iglesia», Ignacio de Antioquía, *A los esmirn.* 1,1-2. Cf. Íd., A *los tral.* 9; *A los magn.* 8 y *A los ef.* 8,2.

[104] «Al Padre del universo, por el nombre de su Hijo y el del Espíritu Santo», Justino, *1Apol* 65,3 (en un contexto eucarístico). Cf. íd., *1Apol* 6,2 y 67,2. «Así que nosotros de ateos nada, puesto que adoramos al Creador del mundo... y con toda razón honramos a aquel que nos enseñó estas cosas y nació para esto, Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilato, gobernador de Judea en tiempos de Tiberio César; habiendo aprendido que Él es el Hijo del Dios verdadero, considerándolo como el segundo en dignidad, siendo el tercero el Espíritu profético», íd., *1Apol* 61,3.

un contexto litúrgico (bautismal) o de enseñanza[105]. Con Ireneo de Lyon (h. 180) estamos ya ante la etapa previa y muy cercana a los credos oficiales, la regla de fe o canon de verdad, un cuerpo doctrinal común de la fe cristiana tal y como es transmitido por la Iglesia[106]. Y lo mismo podemos decir de Tertuliano, para el que la «regla de fe *(regula fidei)*» o «regla» es ya un término, no solo conocido, sino clave en su comprensión teológica[107].

Sin embargo, no fue hasta inicios, o mejor mediados, del siglo III que este proceso de solidificación de las fórmulas y profesiones de fe se consolidó, dando lugar a lo que podemos denominar credos[108] (con un esquema fijo, preciso y oficial, así como el apoyo o aprobación de la autoridad eclesiástica), cuyo contexto vital hay que buscar preferentemente en la triple pregunta bautismal, que fue amplificándose «mediante la añadidura de epítetos o cláusulas referentes a las tres personas o interpolando detalles adicionales»[109], algo que ya se había llevado a cabo previamente en el campo cristológico.

[105] «Afirmamos que el Verbo, el primogénito de Dios, fue engendrado sin cooperación de varón, y es Jesucristo, nuestro maestro, que fue crucificado, murió, resucitó y subió al cielo», Justino, *1Apol* 21,1. «En los libros de los profetas hallamos preanunciado que Jesús, nuestro Cristo, vendría al mundo, nacería de la Virgen y se haría hombre..., que sería crucificado y moriría, que resucitaría y subiría al cielo», íd., *1Apol* 31,7. Cf. *1Apol* 21,1; 42,4; 46,5; 63,1; *Dial.* 132,1.

[106] «Porque la Iglesia, aunque expandida por todo el mundo casi hasta los confines de la tierra, ha recibido de los apóstoles y de sus discípulos, mediante tradición, su fe en un solo Dios Padre todopoderoso, creador del cielo, de la tierra, de los océanos y de cuanto hay en ellos; su fe en un único Cristo Jesús, el Hijo de Dios, que se hizo carne por nuestra salvación; y en el Espíritu Santo, que mediante los profetas proclamó la actuación salvífica del muy amado Cristo Jesús, nuestro Señor, su venida, su nacimiento de la Virgen, su pasión, resurrección de entre los muertos y su ascensión humana a los cielos, así como su segunda venida desde allí en la gloria del Padre para recapitular todo y resucitar a toda la humanidad, de modo que... juzgue justamente a todos, echando al fuego eterno a los poderes espirituales del mal y a los ángeles que pecaron y se rebelaron y a los hombres impíos..., mientras que a los justos les dará vida e inmortalidad, asegurándoles una gloria eterna», Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* 1,10,1. Cf. íd., *Epideixis* 6.

[107] «La regla de fe es en todas partes la misma, totalmente inalterable e irreformable; se trata de la regla que nos enseña a creer en un solo Dios todopoderoso, creador del mundo, y en su Hijo Jesucristo, nacido de la Virgen María, crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, resucitado al tercer día de entre los muertos, llevado al cielo, donde ahora está sentado a la derecha de Dios y de donde volverá a juzgar a los vivos y a los muertos después de la resurrección de la carne», Tertuliano, *De virginibus velandis* 1 (escrito entre el 208 y el 211).

[108] El primer testimonio de credo propiamente dicho lo podemos encontrar en la *Tradición apostólica* en torno al 215 en la comunidad romana.

[109] John N. D. Kelly, *Primitivos credos cristianos,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1980, pp. 121s.

El *contenido concreto* de estas creencias compartidas se centrará fundamentalmente en la persona de Jesucristo y la salvación de parte de Dios que venía asociada a su venida. Esta salvación, inicialmente, se contempló desde una perspectiva apocalíptica, pero en la medida en que la comunidad cristiana se fue separando del marco judío y se fue prolongando el intervalo entre la resurrección y la segunda venida de Cristo (parusía), espacio que fue ocupado por la expansión temporal y espacial de la Iglesia, esta salvación comenzó a interpretarse desde el horizonte de la visión helenística del mundo, de corte más dualista, en la que la salvación se contemplaba cada vez más desde una perspectiva moral, como liberación del mundo sensible y retorno al espiritual, bajo la guía de Cristo maestro.

Hacia mediados del siglo II las comunidades cristianas afirman, frente al judaísmo, el mesianismo de Jesucristo y su conformidad con las Escrituras, así como el hecho de que el cristianismo sea el verdadero pueblo de Israel; y frente a los paganos el monoteísmo y la prioridad de la Escritura sobre la reflexión filosófica, considerando al cristianismo como la verdadera filosofía y la única religión digna de la humanidad, lo que provocará una reacción bastante virulenta por parte de unos y otros, a causa de la inusitada pretensión de esta nueva religión. ¿Cómo compaginar la fuerza de la idolatría y las persecuciones con la providencia del único Dios[110]?, ¿cómo mantener la universalidad de la salvación de una religión que lleva poco más de un siglo de existencia? y, especialmente, ¿cómo aceptar el escándalo de la cruz, de un Mesías que sufre y que es al mismo tiempo Dios cuando en la filosofía de la época se había aceptado la impasibilidad y la inmutabilidad como características obligatorias de la divinidad (sobre todo en las corrientes dominantes en este período como el estoiciso y el medioplatonismo)? Estas son algunas de las grandes preguntas que se plantearon en este período.

La respuesta que se dio puede resumirse brevemente así: «Según las Sagradas Escrituras existe una historia de salvación, que abarca a la creación entera, y en la que el *Logos*, mediante el cual Dios lo ha creado todo, se revela a sí mismo a todos los hombres. A través de esta revelación, accesible a toda la humanidad, hebreos y paganos, el *Logos* ha vencido a las tinieblas y ha traído al mundo la luz. La vic-

[110] Mientras la idolatría habría surgido del engaño de los ángeles caídos, el odio y la persecución se atribuían a la envidia del demonio ante la expansión del Evangelio, que incitaba a las autoridades a cometer estos actos.

toria que ya ha conseguido él con su encarnación, con su primera venida a la humanidad, solamente se revelará en plenitud en su parusía, en la segunda y gloriosa venida» [111].

Ignacio de Antioquía a comienzos del siglo II, Justino, a mediados de este mismo siglo e Ireneo de Lyon, a finales del mismo, son tres de los intentos más serios de responder a estas cuestiones. Ignacio de Antioquía responderá sobre todo al docetismo con su insistencia en la afirmación de la verdadera humanidad de Jesús [112], pasando de una cristología relacional (Padre/Hijo), propia de una mentalidad de tipo judío, a una cristología de tipo helenístico, donde se tienen más presente las naturalezas/propiedades de las personas.

Justino llevará a cabo su cristología fundamentalmente a partir de modelos aportados por la filosofía helenística en torno al *Logos* como alma del mundo [113], dejando abiertas las cuestiones de su relación con el Padre (subordinacionismo) así como el hecho de que la aportación de Jesucristo sea de corte más cuantitativo que cualitativo.

Ireneo de Lyon planteará, contra todo tipo de dualismo (gnóstico o marcionita), la coordinación de ambos Testamentos, donde el AT (Dios creador) actúa como período previo, promesa y preparación necesaria para la educación de los seres humanos, y el NT como cumplimiento de todo por la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo (Dios salvador). A este acontecimiento le sigue el tiempo de la Iglesia, en el que se continúa la obra de educación y perfeccionamiento del ser humano hasta llevarlo gradualmente a la contemplación de la gloria de Dios. De esta manera la creación, la encarnación y la salvación son consideradas como momentos sucesivos de un único proyecto divino (economía), que con-

[111] Basil Studer, *Dios salvador en los Padres de la Iglesia,* Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, p. 76.

[112] «Un médico hay, carnal y a la vez espiritual, engendrado y no engendrado, en la carne hecho Dios, hijo de María e hijo de Dios, primero pasible y luego impasible, Jesucristo, nuestro Señor», Ignacio de Antioquía, *A los ef.* 7,2.

[113] En la identificación de Cristo con el *Logos* confluyen las teorías estoicas en torno al papel del *Logos* (razón, sentido de mundo) con la reflexión bíblica sobre el papel de la palabra *(dabar)* de Dios y su sabiduría *(hochma)*, presentes ya desde la creación, de manera que todas aquellas personas que actuaban de manera «lógica», ya judíos, ya paganos, participan de este *Logos*, aunque se manifiesta de forma plena y total solo en Cristo. Con posterioridad se va a diferenciar entre un *Logos* preexistente y un *Logos* encarnado, cf. Teófilo de Antioquía, *A Autólico,* II,10: «Teniendo, pues, Dios a su Verbo inmanente en sus propias entrañas, le engendró con su propia sabiduría, emitiéndole antes de todas las cosas. A este Verbo tuvo Él por ministro de su creación y por su medio hizo todas las cosas». En esta temática va a ser clave la exégesis de Gén 1 y Prov 8,22.

cluirá cuando todas las cosas queden asumidas en Cristo, que se transforma en Cabeza de la creación, no separándose del resto del cuerpo, sino recapitulando todo su dinamismo. Ireneo insiste, asimismo, en la afirmación simultánea de la humanidad (carne), que ocupara un lugar central en su teología, y la divinidad de Cristo, necesarias ambas para nuestra salvación.

4. Redes eclesiales

Las primeras redes eclesiales se desarrollaron a partir de los vínculos personales y las lealtades entre grupos fundados por un mismo predicador itinerante o por la conciencia de pertenecer a un mismo movimiento religioso. Eran estructuras bastante coyunturales y plurales donde la acogida hospitalaria, la ayuda mutua y la tradición (escrita u oral) del líder fundacional tendrán un papel importante en esta comunicación entre las diversas comunidades locales[114].

Progresivamente estas redes irán estructurándose y formalizándose, estableciendo una comunicación más regular entre las diferentes Iglesias mediante el envío de escritos, emisarios, delegaciones o dinero, para consultarse y ayudarse recíprocamente, y donde los obispos van a jugar un papel clave. No hay un centro de decisiones o iniciativas, sino más bien una serie de importantes comunidades locales que establecían una especie de liderazgo sobre otras comunidades cercanas y una estrecha relación con las otras iglesias[115].

Jerusalén (Palestina), Antioquía (Siria), ciertas comunidades de Asia Menor, Alejandría (Egipto), Roma (Italia) y Cartago (norte de África latina) vienen así a constituirse en núcleos de estas redes eclesiales que establecerán entre sí diferentes contactos, relaciones y alianzas[116]. Cada una de estas redes eclesiales tenía su propia trayectoria histórica, literaria y teológica, en la mayoría de los casos en

[114] Sobre esta cuestión, cf. L. Michael White, *De Jesús al cristianismo...,* pp. 468-470, especialmente el cuadro de la página 528.

[115] Los conflictos vendrán, por ejemplo, cuando un determinado centro intente establecer ciertas normas o criterios a otros centros, como podemos descubrir en una de las controversias más fuertes de este período cuando el obispo de Roma, Víctor (h. 189-199), quiso imponer a las comunidades cristianas de Asia Menor la fecha de celebración de la Pascua (14 de Nisán en las comunidades de Asia Menor y el domingo siguiente al 14 de Nisán en la comunidad romana). Gracias a la mediación de Ireneo de Lyon se evitó que el obispo romano excomulgara a los orientales, como era su intención.

[116] Este apartado depende de las aportaciones de José Montserrat Torrents, *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor,* Anaya, Madrid 1992.

función de su líder fundacional (orígenes apostólicos), y tuvieron un papel clave en los desarrollos de los diferentes consensos normativos (ortodoxia, canon, vertebración sacramental...) que se llevaran a cabo durante este período.

a. *Palestina*

Las comunidades palestinenses no nacen de la predicación apostólica, sino en continuidad con la misión del propio Jesús, lo cual va a suponer una peculiaridad en los esquemas sucesorios. Habría que diferenciar entre las comunidades galileas y la comunidad de Jerusalén, mucho más documentada, que va a convertirse en la «iglesia madre» y bastión de la corriente judeocristiana, en la que tendrá una gran importancia Santiago el Justo y la familia del Señor. Sin embargo, tras la muerte de Santiago y la primera guerra judía (donde muchos abandonaron Jerusalén y se marcharon a otros centros cercanos como Pella y Perea) y sobre todo a causa del gran crecimiento de las comunidades de origen no judío, las iglesias palestinenses van a ir perdiendo progresivamente su fuerza, conservando una importancia más bien simbólica[117]: ninguno de sus líderes tendrá influencia fuera de Palestina y estas comunidades están en el origen de lo que conocemos como corrientes judeocristianas heterodoxas (ebionitas, elcasaítas, etc.).

b. *Siria*

Dentro de Siria habría que diferenciar dos zonas, la más cercana al mar Mediterráneo, muy helenizada y urbanizada, grecohablante, que vivía en torno al comercio, el pequeño artesanado y una agricultura intensiva, cuyo centro principal va a ser Antioquía. La otra zona es la Siria oriental, donde predomina el mundo rural, arameo o siriacohablante, cuyo centro principal se encontrará en Edesa, al

[117] La comunidad cristiana que se fundó en Elia Capitolina (nombre de Jerusalén después de la segunda guerra judía del 135) estaba formada, según Eusebio de Cesarea, por gentiles, ante la prohibición de entrar en ella a ningún judío o descendiente de judíos: «Hasta el asedio de los judíos, en tiempos de Adriano, hubo allí sucesión de obispos en número de quince, y dicen que desde el origen todos eran hebreos que habían aceptado sinceramente el conocimiento de Cristo, de suerte que aquellos que estaban capacitados para juzgarlo hasta llegaron a considerarlos dignos del cargo de obispos. Por aquel entonces, efectivamente, esa iglesia estaba toda ella compuesta por fieles hebreos, desde los apóstoles hasta el asedio de los que entonces subsistían...», Eusebio de Cesarea, *HE* IV, 5,2-3.

norte de Mesopotamia, y las provincias de Osroene y Adiabene. Desde el punto de vista doctrinal podemos diferenciar tres grupos, que no coinciden necesariamente con las zonas geográficas.

Un cristianismo católico, predominantemente de expresión griega, donde convergen ciertas corrientes judeocristianas (representadas por el evangelio de Mateo, la Carta de Santiago y la *Didajé*) y desarrollos de las comunidades helenísticas, de corte paulino, como podemos descubrir en Ignacio de Antioquía y Teófilo de Antioquía (en el último tercio del siglo II). Es aquí donde habría surgido el episcopado monárquico, la teología en torno a la unidad (Dios-Cristo, carne-espíritu, obispo-comunidad) y un realismo sacramental que asegura a la Iglesia como institución de salvación.

Un cristianismo aramaico-judío muy centrado en torno a la figura del líder fundacional, un apóstol llamado Tomás, hermano gemelo de Jesús, y la ciudad de Edesa[118]. Tienen un fuerte influjo judeocristiano como podemos descubrir en la utilización de la Biblia hebrea como libro canónico, la importancia que siguen otorgando a los profetas, el hecho de que su estructura comunitaria sea muy parecida a la sinagogal y ciertas tendencias encratitas existentes en estas comunidades, aunque se diferencian del judeocristianismo heterodoxo en que profesan una cristología avanzada (Jesús, hijo de Dios), de corte muy cercana a la joánica, como podemos descubrir en los dos documentos que poseemos de esta comunidad: las *Odas de Salomón* y *El canto de la perla,* incorporado más tarde a los *Hechos de Tomás.* En relación con esta corriente se encuentra la figura de Taciano y su *Diatessaron* (versión armonizada de los cuatro evangelios empleada en la liturgia siria).

Movimientos gnósticos de expresión fundamentalmente griega. Entre sus representantes encontramos a Satornilo, que enseñó en Antioquía una gnosis basada en una exégesis esotérica del Génesis; el *Apócrifo de Juan,* que expone una teología trinitaria basada en el esquema padre-madre (espíritu)-hijo, así como posiblemente la redacción final del *Evangelio de Tomás.* Entre sus líderes fundacionales encontraríamos a Judas, Tomás y María Magdalena. En su seno surgirán una serie de escritos con el esquema de pregunta de los discípulos y respuestas del Señor-Salvador *(Diálogos con el Salvador).* En esta corriente tendrán una gran importancia los escogidos o solitarios, a los se les revelaría el camino de salvación.

[118] A este Tomás le sucedería Tadeo (Addai).

c. *Comunidades cristianas de Asia Menor*

Estas comunidades van a jugar un papel clave en el cristianismo de finales del siglo I y, sobre todo, durante el siglo II, como una especie de crisol donde se va a configurar el cristianismo de corte católico. Evangelizadas por el propio Pablo (que habría fundado varias comunidades en esta región) y otros predicadores itinerantes como Felipe o el presbítero Juan, uno de los eslabones más importantes en la cadena de tradición de Asia Menor [119]. Podemos diferenciar en su seno tres corrientes.

1) Iglesias pospaulinas: comunidades de origen gentil que reclaman la autoridad de Pablo. No constituyen un movimiento uniforme, sino que la herencia paulina se desarrolla en diferentes direcciones [120]. Estas comunidades sostienen la identidad entre el Dios creador y el Dios Padre de Jesús, es decir, la continuidad entre las dos alianzas, la humanidad y divinidad de Jesucristo (contra el docetismo) y el universalismo de la salvación (frente al gnosticismo). Es aquí donde probablemente se forjó la primera arquitectura del canon del NT, aceptado después por el resto de comunidades cristianas. Entre sus representantes más destacados tenemos a Policarpo de Esmirna, Melitón de Sardes, Apolinar de Hierápolis y Milcíades. La radicalización de ciertas posturas paulinas dará lugar, asimismo, a la aparición de Marción y el marcionismo.

2) Cristianismo joánico: procedente de Siria, este movimiento encuentra su cobijo, sobre todo a finales del siglo I y comienzos del II, en Éfeso y sus alrededores. Acabó profundamente dividido: mientras una parte del movimiento se unió a las comunidades pospaulinas, otra parte parece ser que derivó hacia afirmaciones docetas, sobre todo en cuestiones cristológicas, lo que los sitúa muy cerca de ciertas corrientes gnósticas.

3) Corrientes de carácter milenarista: herencia de la apocalíptica judía, una de cuyas peculiaridades consiste en su concepción de la

[119] Las noticias de que disponemos diferencian entre Juan el evangelista, Juan el vidente de Patmos (que habría compuesto el Apocalipsis) y Juan el presbítero. Este último habría vivido en Éfeso a principios del siglo II teniendo entre sus principales discípulos a Papías y Policarpo. En torno a su figura se va organizar toda una serie de leyendas para conectar la tradición apostólica de la primera generación con el cristianismo asiático del siglo II (tercera generación).

[120] En principio deberíamos diferenciar las corrientes que representan la carta a los Efesios, la carta a los Colosenses, las cartas pastorales y los *Hechos de Pablo y Tecla*.

historia, que no tiene nada que ver con Israel, sino en relación con la palabra profética. Algunos representantes de esta corriente serían Papías de Hierápolis, perteneciente a la tercera generación, en la que la tradición oral mantiene todavía su prioridad sobre los escritos[121]. Esta corriente se mantuvo en Asia Menor durante el siglo II (como podemos descubrir por los escritos de Ireneo de Lyon y Metodio), posiblemente como protesta contra la rutinización del ardor primero, así como con la crisis que supuso la obligación oficial del culto al emperador en contraposición a la adoración al Señor *(Kyrios)* Jesús. Asimismo es aquí donde aparece un cristianismo de corte populista en el que se mezclan un fuerte ascetismo (con ribetes encratitas), el milenarismo y ciertas formas de religiosidad de la zona[122], en la frontera de la ortodoxia, que va a desembocar en el movimiento montanista.

d. *Grecia e Italia (Roma)*

En Filipos, Tesalónica y Corinto encontramos una serie de comunidades de origen gentil fundadas por Pablo. A ellas vendrá a sumarse en el siglo II la existencia de una comunidad cristiana en Atenas[123]. Todas estas comunidades se mantuvieron dentro de la ortodoxia paulina y entre ellas destaca la comunidad de Corinto, a la que va dirigida la *Primera carta de Clemente de Roma*.

Los orígenes de la comunidad cristiana de Roma son poco conocidos. Cuando Pablo escribe su carta a los romanos (en la década de los años cincuenta), ya existía una comunidad cristiana previa, fundada posiblemente por misioneros judeocristianos. A principio de los sesenta (bajo el principado de Nerón) el grupo cristiano era lo suficientemente numeroso como para hacerse notar. El cristianismo romano fue uno de los que mantuvo durante más tiempo el influjo judeocristiano, como podemos descubrir en *1 Clem* o el *Pastor* de Hermas, algunos de los escritos de esta comunidad, la persisten-

[121] «El mismo Papías cuenta además otras cosas como llegadas hasta él por tradición no escrita, algunas parábolas del Salvador y de su doctrina, y algunas otras cosas todavía más fabulosas. Entre ellas dice que, después de la resurrección de entre los muertos, habrá un milenio, y que el reino de Cristo se establecerá corporalmente sobre esta tierra», Eusebio de Cesarea, *HE* III, 39,11-12.

[122] Una religiosidad centrada en el culto a las diosas madre con expresiones de corte extático.

[123] Los apologistas Arístides y Atenágoras podrían haber formado parte de esta comunidad.

cia de una estructura ministerial de corte colegial (ancianos o presbíteros) hasta mediados del siglo II y ciertos usos litúrgicos. En su interior no se celebra en latín, sino en griego, quizá por la procedencia oriental de muchos de sus componentes. La atracción de la capital hizo que hacia Roma afluyeran dirigentes cristianos en busca de garantías doctrinales (Policarpo, Hegesipo) y teólogos de todo tipo, algunos de ellos considerados como ortodoxos (Justino) y otros herejes (Marción, Valentín, Ptolomeo, Heracleón), que encontrarán en las escuelas de Roma su contexto vital, pues hasta mediados del siglo II no se dejó sentir el influjo del episcopado en ellas.

e. *Alejandría*[124]

Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría, atribuidos por la tradición a Marcos el evangelista[125], son bastante desconocidos, aunque habría que relacionarlos con los judíos de Palestina, como señalan la existencia de los judeocristianos *Evangelio de los egipcios* y *Evangelio de los hebreos.* La represión contra los judíos que tuvo lugar después de la revuelta de los años 115-117 debió afectar sin duda también a los judeocristianos, lo que dio como resultado una posterior refundación, pero ahora a cargo de cristianos de origen gentil, posiblemente de tendencias gnósticas, como podemos deducir por la presencia de los gnósticos cristianos Basílides (el cual, a pesar de proceder de Antioquía, enseñó en Alejandría), Valentín (originario de Alejandría), así como sus sucesores Ptolomeo, Heracleón y Teodoro. A ellos habría que añadir otros maestros cristianos como Carpócrates y su hijo Epífanes. A partir de mediados del siglo II esta corriente gnóstica es sustituida por una serie de maestros, entre los que destacan Panteno y, sobre todo Clemente, de gran talla intelectual, que recogen las aportaciones más valiosas de la corriente gnóstica pero dentro de un esquema de corte católico. La comunidad alejandrina de este período se caracteriza por su elevado nivel intelectual, de corte sapiencial, de aquí la importancia de los maestros-doctores, en el marco de una organización cercana a la institución sinagogal hasta la llegada del episcopado monárquico.

[124] Fernando Rivas Rebaque, *La escuela de Alejandría: los contextos en la primera inculturación de la fe,* en Gabino Uríbarri (ed.), *Contexto y nueva evangelización,* DDB-Universidad Comillas, Madrid 2007, pp. 49-99.

[125] «Este Marcos dicen que fue el primero en ser enviado a Egipto, y que allí predicó el Evangelio que él había puesto por escrito y fundó iglesias, comenzando por la misma Alejandría», Eusebio de Cesarea, *HE* II, 16,1.

f. *Norte de África latina*

Los primeros testimonios de la existencia del cristianismo en el norte de África latina son las *Actas de los mártires escilitanos* (h. 176 d.C.) y los escritos de Tertuliano (finales del siglo II y comienzos del III). No sabemos si la evangelización procede de Egipto (Alejandría) o de Roma, pero se desarrolló con una gran rapidez y una sorprendente madurez. Desde sus inicios fue un fenómeno urbano muy cercano a la romanización, con poca implantación en el mundo rural (de origen púnico o bereber). Algunos de sus miembros son bilingües (latín-griego), lo que va a propiciar el que aquí se produjera la primera tarea de inculturación del cristianismo latino, y no en Roma, con las primeras traducciones de la Escritura a este idioma *(Afra latina)* y una reflexión teológica propia, creando además gran parte de las novedades terminológicas dentro de este campo. Cartago va a ser, desde el inicio y a pesar de que no tuvo ninguna pretensión de origen apostólico, el centro de estas comunidades, que mantuvieron una estructura eclesial muy centrada en torno al obispo (fueron los primeros en denominarlo «papa»). Esta zona se caracteriza por su espíritu impetuoso, un estilo crítico y agudo, así como la gran importancia que tenían las cuestiones prácticas, especialmente las relacionadas con el mundo judicial (leyes costumbres), o las formas rituales. Su relación con Roma es bastante peculiar: por un lado de dependencia (económica, cultural, social), pero por otro de autonomía, lo que dio como resultado que sus posturas eclesiales coincidieran en muchos casos con otras comunidades más alejadas, como Asia Menor o Palestina, por ejemplo.

5. Vida cotidiana de los primeros cristianos

El cristianismo de finales del siglo I y del siglo II es una religión urbana: las comunidades se van fundando, organizando y coordinando, conscientes de que, más allá de su diversidad y dispersión, forman todos juntos la única Iglesia de Dios. Muchas de ellas se siguen reuniendo en casas particulares, pero otras, sobre todo las que se encuentran en grandes ciudades, empiezan a tener sus propios lugares de reunión *(domus Ecclesiae)*, que ya no son viviendas habituales, sino locales dedicados al culto, la catequesis y otras actividades comunitarias[126]. Por

[126] Fernando Rivas Rebaque, «Modelos eclesiales en la Historia de la Iglesia antigua (ss. I-IV)», *XX Siglos* 61 (2002) 386-413.

encima de las clasificaciones habituales (griegos, judíos, bárbaros) ha nacido un nuevo pueblo, «la tercera raza».

Sin embargo, mientras la primera y segunda generación cristianas mantienen una actitud muy misionera, cercana al proselitismo, con una actividad volcada preferentemente hacia fuera y una urgencia por llegar «hasta los confines de la tierra» antes de la parusía; la tercera y, sobre todo, cuarta generación, van a centrarse más en consolidar lo conseguido, estructurando los espacios comunitarios y defendiéndose de las acusaciones y persecuciones a que se ven sometidos, con una escatología que se va retrasando. Es en estas dos últimas generaciones cuando asistimos a la entrada en el movimiento cristiano de personas del elevada cultura y abundantes recursos económicos, en algunos casos pertenecientes al estamento dominante, lo que dará lugar a que las comunidades dispongan a partir de este momento de recursos intelectuales y económicos que les permiten tanto el diálogo-confrontación con la cultura dominante como la conquista de nuevos espacios sociales.

a. *Conversión a la comunidad cristiana*

Los motivos habituales de conversión al cristianismo son difíciles de averiguar por los escasos testimonios que poseemos. Luciano, un intelectual pagano de comienzos del siglo II, señala la gran importancia que tienen la veneración por los libros sagrados, el respeto hacia aquellas personas que manifiestan públicamente su fe en medio de persecución, así como la rápida y eficaz ayuda comunitaria, el poco caso que le hacen al dinero, el desprecio que tienen a la muerte y la esperanza en la vida eterna como elementos clave de esta atracción del cristianismo[127]. Galeno (h. 129-199) destaca, por su

[127] «Es más: incluso desde ciertas ciudades de Asia llegaron enviados de las comunidades cristianas para socorrer, defender y consolar a nuestro hombre. Porque es increíble la rapidez que muestran tan pronto se divulga un hecho de este tipo. Y es que (para decirlo con sus propias palabras) no tienen bienes propios. Y ya tienes que va a parar a los bolsillos de Peregrino, procedentes de manos de esas gentes, una gran suma de dinero en razón de su condena; con ello le ayudaron, y no poco, monetariamente. Y es que los infelices creen a pie juntillas que serán inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan gozosos a ella. Además, su fundador les convenció de que todos eran hermanos. Y así, desde el primer momento en que incurren en este delito reniegan de los dioses griegos y adoran en cambio a aquel filósofo crucificado y viven según sus preceptos. Por eso desprecian los bienes, que consideran de la comunidad, si bien han aceptado estos principios sin una completa certidumbre, pues si se les presenta un mago cualquiera, un

parte, la utilización de un lenguaje sencillo (parábolas), accesible a un auditorio popular, el estilo de vida ascético (especialmente en relación con la sexualidad) y su falta de temor a la muerte[128]. El mismo Tertuliano llega a afirmar hacia el 200 que la persecución a que se ven sometidos los cristianos va a ser una de las claves de su crecimiento[129].

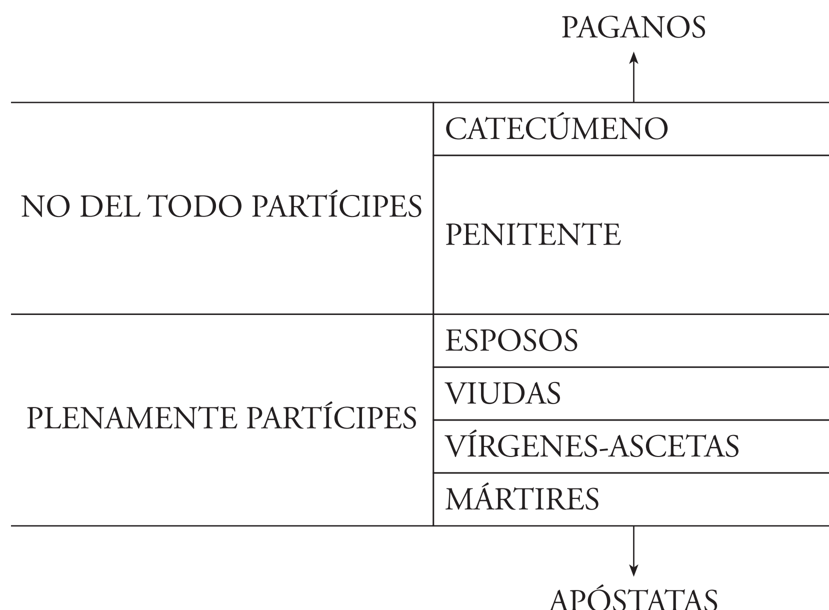
b. *Composición de una comunidad cristiana tipo*

A pesar de que durante este período las comunidades cristianas presentan una gran riqueza y pluralidad, dependiendo del número, la localización o la antigüedad, hay sin embargo una serie de rasgos comunes. Así hay una especial preocupación por distinguirse de aquellas personas que todavía no conocen a Jesucristo (a los que se denomina «gentiles» y, con posterioridad, «paganos») y de aquellas que, habiéndolo conocido, lo abandonan o son expulsados de la comunidad (apóstatas). En la propia comunidad se da una primera división entre los que están integrados solo parcialmente (catecúmenos, penitentes) y los que participan plenamente de ella. A su vez, dentro de los que están plenamente integrados, es necesario diferenciar entre las personas que intentan realizar el ideal cristiano en el matrimonio o en la viudedad, las que buscan la perfección evangélica en la virginidad y el ascetismo, y las que son consideradas como la expresión máxima de la fidelidad a la fe por morir en el martirio. Por último, en el interior de la propia comunidad hay una serie de personas que pertenecen a la estructura ministerial (*klêros,* herencia, parte escogida) y el resto de miembros (*laïkos,* de *laos,* pueblo), división que se va acentuando hasta llega a su plena expresión a mediados del siglo III. Debemos contemplar estas divisiones, sin embargo, no como algo fijo o estático, sino en profundo dinamismo, y atravesadas unas por otras, pues, un esposo podía ser al mismo tiempo obispo o presbítero, y una virgen podía llegar a mártir, por poner algunos ejemplos.

hechicero, un hombre que sepa aprovecharse de las circunstancias, se enriquece en poco tiempo, dejando burlados a esos hombres tan sencillos», Luciano de Samosata, *La muerte de Peregrino,* 11-14.

[128] Cf. 410-417.

[129] «Más nos multiplicamos cuanto más nos segáis. La sangre de los mártires es semilla de cristianos», Tertuliano, *Apologético* 50,15. «Ante el espectáculo que los mártires ofrecen, ¿quién no se siente movido a indagar la razón? Y hallándola, ¿quién no presta su adhesión?, y dado este paso, ¿quién no desea padecer?», íb., 50,14.



El matrimonio cristiano de los primeros siglos no tiene una litúrgica específica y se encuentra más cerca del mundo judío (si excluimos la cuestión del celibato o la castidad cristianos y las actitudes con respecto al divorcio de ciertas corrientes judías) que del paganismo (a pesar de ciertas propuestas estoicas)[130]. Este firme compromiso matrimonial llevaba consigo la reprobación del divorcio, salvo ciertos casos excepcionales, así como la posibilidad de las segundas nupcias hasta bien entrado el siglo III[131], aunque la Gran Iglesia mantuvo, frente a ciertas corrientes encratitas, el papel positivo del matrimonio dentro del proyecto creador de Dios[132].

Las viudas gozaron de una especial preocupación por parte de la comunidad cristiana, aunque habría que distinguir en su seno entre

[130] «(Los cristianos y las cristianas) se casan como todos; como todos engendran hijos, pero no exponen a los que nacen. Ponen mesa común, pero no lecho. Están en la carne, pero no viven según la carne...», *A Diogneto* V,6-8.

[131] Cf. Hermas, *Pastor. Mand.* IV; Justino, *1Apol.* 15,5-7 (cf. *2Apol.* II,1-18); Atenágoras, *Legatio por christianis,* 33; Teófilo de Antioquía, *A Autólico* III,13-15; Tertuliano, *De monogamia* 8; *De pudicitia* 11; Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* III,17,2; etc.

[132] «Multiplicaos. Y este es precisamente un aspecto bajo el cual el ser humano resulta ser a imagen de Dios, en cuanto que el mismo ser humano coopera a la creación del ser humano», *Ped.* II,10,83. Cf. Albert Viciano, *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa,* Universidad Católica San Antonio, Murcia 2003, pp. 199-219.

las más pobres (a las que había que atender)[133] y las ricas. Suelen vivir juntas, bajo la dirección de alguna de ellas, con un estatus particular y llevar a cabo funciones eclesiales relacionadas con la hospitalidad, la caridad o la oración[134].

Bajo los conceptos de virginidad y ascetismo *(egkrateía, hagneía, parthenía, eunouchía)* se engloban una serie de estilos de vida cuya característica más destacada es la renuncia a toda actividad sexual[135]: unidos inicialmente a la espera del Reino, suponen ya el comienzo y al mismo tiempo la profecía del ideal futuro[136]. Es aquí donde debemos situar la práctica de la vida común entre un hombre y una mujer ascetas (denominada en ocasiones como matrimonio espiritual), tendencia que encontrará una firme oposición entre los obispos, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo II.

El martirio, estrechamente relacionado con la personalidad heroica[137], aparece como forma eminente de vida cristiana[138], reflejo de

[133] Cf. Hch 6; 1 Tim 5,9-16.

[134] Mientas Ignacio de Antioquía habla de unas «vírgenes llamadas viudas» (*A los esmirn.* 13,1), donde podemos deducir que la palabra «viuda» ha perdido su sentido ordinario para designar un orden eclesiástico; Policarpo dice: «Respeto a las viudas, que sean prudentes en lo que atañe a la fe del Señor, que oren incesantemente por todos, apartadas muy lejos de toda calumnia, maledicencia, falso testimonio, amor al dinero y de todo mal. Que sepan que son altar de Dios y que Él lo escudriña todo y nada se le oculta de nuestros pensamientos y propósito, ni de "secreto alguno de nuestro corazón"», 4,3. Hermas nos habla de una mujer, Grapté, que posiblemente pertenecía a este orden de viudas por las funciones que realiza dentro de la comunidad (enseñanza de las mujeres y cuidado de los huérfanos), cf. *Pastor Vis.* 2,4,3.

[135] «Y entre nosotros hay muchos y muchas que, convertidos en discípulos de Cristo desde niños, permanecen incorruptibles hasta los sesenta y sesenta años, y yo me glorío de podéroslo mostrar de entre todo género de personas», Justino, *1Apol.* 15,6. «Y hasta es fácil hallar a muchos entre nosotros, hombres y mujeres, que han llegado a la vejez sin casarse *(agamoi)*, con la esperanza de más íntimo trato con Dios. Sí, pues, el vivir en virginidad *(parthenía)* y como eunucos *(eunouchía)* acerca más a Dios, y solo el pensamiento y el deseo aparta; si huimos de pensamientos, ¿cuánto más no rechazaremos las obras?», Atenágoras, *Leg.* 33. Cf. Eusebio de Cesarea, *HE* V, 24,2 (las dos hijas de Felipe envejecieron siendo vírgenes).

[136] Esta excelencia podía llevar a una excesiva valoración: «Si alguien puede perseverar en la castidad para la gloria del Señor, que permanezca en la humildad. Si se jacta, está perdido», Ignacio de Antioquía, *A Pol.* 5,2.

[137] La persona tiene que demostrar su valía social en dos situaciones: en momentos de dificultad mediante su perseverancia *(hypomonê)* o fidelidad al estilo de vida elegido y en momentos de bienestar por su generosidad o agradecimiento por lo que ha recibido, la actitud contraria, sería la depresión o la huida, en el primer caso, y la soberbia o insolidaridad en el segundo.

[138] Cf. Ap 7,13. «En verdad, llamamos perfección al martirio, no porque el ser humano alcance el fin de vida como los demás, sino porque da pruebas de una obra perfecta de amor», Clemente de Alejandría, *Strom.* IV,4,14,3.

la más estrecha relación con la persona de Cristo[139] y expresión de la lucha contra el mal[140]. Su muerte se convierte no solo en un testimonio del crecimiento del cristianismo, sino que tiene incluso un valor redentor[141], de aquí que sus restos sean objeto de culto desde muy pronto[142]. Este comportamiento será retomado después por el monacato, como «martirio incruento».

c. *Relaciones internas*

Mezclados con los gentiles, los cristianos sienten la necesidad de reunirse entre sí, porque se viven como residentes *(paroikoi)*[143], extranjeros que están en este mundo con una clara conciencia de provisionalidad, lo que no es inconveniente, sino más bien acicate para que implementen una serie de medios, ya existentes en esta época (hospitalidad, cartas, cáritas, caja común), de cara a fomentar las relaciones entre las diversas comunidades.

La hospitalidad formaba parte de la estructura social de las élites y los grupos étnicos o familiares extendidos. El cristianismo se va a servir de esta institución, muy valorada en la Antigüedad, para la acogida de los predicadores itinerantes o hermanos que están de paso. Es la propia comunidad, especialmente los obispos y las viudas, los encargados de esta tarea. Generalmente el huésped de paso

[139] «No me impidáis vivir; no os empeñéis en que yo muera; no entreguéis al mundo a quien no anhela ser sino de Dios; no me tratéis de engañar con lo terreno. Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí seré de verdad persona. Permitidme ser imitador de la pasión de mi Dios», Ignacio, *A los rom.* 6,2-3. «Porque ahora os escribo vivo con ansias de morir. Mi amor está crucificado y no queda ya en mi fuego que busque alimentarse de materia; sí, en cambio, un agua viva que murmura dentro de mí y desde lo íntimo me está diciendo: "Ven al Padre"», íb. 7,3.

[140] «Los que han sido coronados son los que lucharon contra el diablo y le vencieron: son los que sufrieron la muerte por la Ley», Hermas, *Pastor. Sim.* 8,3,6.

[141] «Policarpo, en efecto, esperó a ser entregado, como lo hizo también el Señor, a fin de que también nosotros lo imitemos, "no mirando solo nuestro propo interés, sino también el de nuestros prójimos" (Flp 2,4). Porque es obra de verdadera y sólida caridad no buscar solo la propia salvación, sino también la de todos los hermanos», *Martirio de Pol.* 1,2.

[142] «Recogimos sus huesos [los de Policarpo], de mucho más valor que las piedras preciosas, para depositarlos con gozo y alegría para celebrar, con la ayuda del Señor, el aniversario del día en que Policarpo nació a Dios por el martirio», íb. 18,1-3.

[143] Cf. Flp 3,20; Heb 11,10; 13,14. «La iglesia de Dios que habita como forastera en Roma, a la iglesia de Dios que habita como forastera en Corinto», *1 Clem.* Ins. También: «La iglesia de Dios que habita como forastera en Esmirna, a la iglesia de Dios que vive forastera en Filomelio, y a todas las comunidades peregrinas en todo lugar, de la santa y universal Iglesia», *Martirio de Pol.* Ins.

llevaba consigo una carta de recomendación y, siguiendo el ejemplo de los griegos y romanos, intercambiaban una *tessera hospitalis,* es decir, un objeto de diversas formas del cual cada uno poseía una parte y, al juntarlos, coincidían.

Las cartas que viajan de comunidad en comunidad, se convierten en un lazo que une a los miembros de las diferentes comunidades que, dispersos y deseosos de estar juntos, se escriben, se consultan, se exhortan y se ayudan entre sí. Este medio de comunicación va a adquirir una especial incidencia cuando los obispos empleen las cartas para mantener una abundancia correspondencia por diferentes motivos: consultas, informar sobre los nombramientos, solicitar ayuda económica o poner a los demás obispos al tanto de ciertas dificultades doctrinales o disciplinarias. Estas cartas se solían leer durante las celebraciones comunitarias, lo que les da una plusvalía de autoridad.

Dentro de las comunidades cristianas hay una especial preocupación por los miembros más desprotegidos: huérfanos[144], viudas[145], presos por motivo de persecuciones[146], así como todo lo relacionado la sepultura[147]. En la Antigüedad este ritual tenía una gran importancia social y un elevado coste económico, por lo que se habían creado distintas asociaciones *(collegia)* para ayudar en los entierros. El cristianismo va a acoger algunas de estas iniciativas, especialmente de cara a los pobres, extranjeros y alejados de su familia, donde la comunidad contribuía a su funeral. En contra de las costumbres grecorromanas, a los cristianos les repugna la cremación, lo mismo que ciertas prácticas en relación con cultos paganos (como el colocar la moneda en la boca del muerto). Desde muy pronto buscarán espacios propios para ser enterrados al tiempo que comenzarán a crear toda una simbología específica como el pez, la paloma y el ancla, a los

[144] «Si un cristiano se encuentra huérfano, sea niño o niña, será hermoso que uno de los hermanos que no tienen hijos tome por hijo a tal niño, y si tiene ya un hijo, que tome a la niña y se la dé por esposa, a su debido tiempo, para coronar su obra en servicio de Dios», *Didasc.* 18.

[145] Cf. 1 Tim 5,1-10: al estar incluidas en la lista de viudas, dependían en parte de la comunidad.

[146] Cf. Luciano de Samosata, *La muerte de peregrino* 11-12.

[147] «Los que poseen bienes acuden en ayuda de los que están en la necesidad y todos nos prestamos asistencia mutua. Lo que se recoge se pone en manos del presidente, este asiste a los huérfanos, a las viudas, a los enfermos, a los indigentes, a los encarcelados, a los huéspedes extranjeros; en una palabra, socorre a todo el que está necesitado», Justino, *1Apol.* 67,1,6.

que más tarde se vendrán a añadir otros nuevos. Desde finales del siglo II tenemos constancia de la celebración de eucaristías en el aniversario de los difuntos, así como la celebración, lo mismo que los paganos, de banquetes en honor de los muertos *(refrigerium)*, a los que se le dará un carácter más social, al invitar a las personas más necesitadas de la comunidad.

Cada comunidad tenía una caja común, alimentada por las donaciones de los fieles, bien por la limosna en dinero, que Tertuliano diferencia de las contribuciones mensuales de los judíos (diezmos) y de lo que se aportaba a los *collegia* paganos; bien de las donaciones excepcionales (sobre todo con motivo de alguna conversión); o bien de las ofrendas en especie con motivo de la celebración eucarística[148].

d. *Oraciones*

Según la *Didajé,* los cristianos mantuvieron la costumbre judía de rezar tres veces al día, marco en el que se incluye la oración del padrenuestro (cf. *Did* 8,2-3). Al nacer el día y al caer en la noche (lucernario) los cristianos rezan en silencio, meditando la Escritura y cantando salmos. Tertuliano aconseja ponerse de rodillas para la oración de la mañana, volviéndose al Oriente, por la noche aconseja que se signe en la frente en forma de tau. Por lo que conocemos del arte, los cristianos acostumbran a rezar en pie, con las manos elevadas y las palmas abiertas. Otra costumbre heredada del judaísmo es la oración de bendición antes de las comidas y los días de ayuno (aunque para diferenciarse de ellos se puso los miércoles y los viernes: *Did* 8,1).

[148] «Presiden (las comunidades cristianas) bien probados ancianos, que han alcanzado tal honor no con dinero, sino por el testimonio de su santa vida, porque ninguna cosa de Dios cuesta dinero. Y aunque exista entre nosotros una caja común no se forma con la suma honoraria puesta por los elegidos, como si la religión fuese sacada a subasta. Cada cual cotiza una módica cuota en día fijo del mes, cuando quiere y si quiere y puede, porque a nadie se le obliga, espontáneamente contribuye. Estos son como los fondos de piedad. Porque de ellos no se saca ni para banquetes, ni libaciones, ni estériles comilonas, sino para alimentar y sepultar menesterosos, y niños y doncellas huérfanos, y a los criados ya viejos, como también a los náufragos, y si hay quienes estuvieran en minas, en islas, en prisiones únicamente por la causa de nuestro Dios, también son alimentados por la religión que profesan. Y esta práctica de la caridad es más que nada lo que a los ojos de muchos nos imprime un sello peculiar: "Ved, dicen, cómo se aman entre sí", ya que ellos mutuamente se odian. "Y cómo están dispuestos a morir unos por otros", cuando ellos están más bien preparados para matarse los unos a los otros». Tertuliano, *Apol.* 39,6.

XI

Las mujeres en los orígenes cristianos

Elisa Estévez López

No es posible recuperar la historia del movimiento cristiano sin poner de relieve la contribución de las mujeres a su consolidación y expansión. De ahí que este capítulo se centre en las mujeres a lo largo de las distintas generaciones y en los distintos lugares donde el cristianismo se implantó, recuperándolas no solo como creyentes, sino como líderes en sus comunidades, al menos en algunos grupos cristianos, como se verá. No es una tarea fácil ya que los testimonios son muy fragmentarios y, por otra parte, es necesario siempre distinguir entre lo que los textos dicen y la estrategia retórica presente en ellos, para poder entresacar noticias plausibles sobre las mujeres «reales» de estas comunidades.

Dada la limitación de espacio que impone un artículo en una obra colectiva, hemos optado por presentar exclusivamente las mujeres históricas (o que es plausible que lo sean) y no las mujeres representadas (por ejemplo, las mujeres sanadas por Jesús, tal y como son presentadas en los evangelios sinópticos), y por seguir el criterio cronológico que se adapta al plan general del libro. Las fuentes nos permiten vislumbrar la unidad y pluralidad de los orígenes cristianos en cuanto a la participación y liderazgo de las mujeres en las distintas comunidades; proporcionan una visión muy enriquecedora sobre cómo se van fraguando determinados roles femeninos (viudas, profetas, misioneras...) en las distintas zonas del Imperio; desvelan que el proceso que siguieron las distintas comunidades cristianas fue complejo y que no siempre respondieron al entorno de la misma manera, ni solucionaron los conflictos internos de manera semejante.

1. Mujeres en la primera generación (30-70 d.C.): de Jerusalén a Antioquía

Si ya de por sí la información de este período es escasa y fragmentaria, todavía lo es mucho más si la mirada se centra en la recuperación de las mujeres que formaron parte de los primeros grupos de creyentes en Jerusalén y más allá de las fronteras de Judea y Samaría, llegando hasta la región siropalestinense y extendiéndose a partir de las comunidades de la diáspora. Para la comunidad de Jerusalén recurriremos a algunos testimonios evangélicos (las listas que aparecen en los relatos de resurrección) que nos ubican a algunas mujeres que hicieron camino con Jesús y que continuaron su discipulado entre los primeros grupos de creyentes. De cara a la recuperación de noticias históricas sobre estas mujeres cristianas, de Jerusalén a Antioquía, contamos, además, con los datos del libro de los Hechos, y que como bien sabemos, es preciso analizarlos con las cautelas pertinentes para extraer de ellos noticias históricas.

a. *Mujeres en las comunidades de Jerusalén, Judea y Galilea*

Vinculadas a las tradiciones del sepulcro, y por tanto, a Jerusalén, nos encontramos con una serie de mujeres que estuvieron vinculadas al movimiento de Jesús y que aparecen como testigos de distintos acontecimientos relacionados con la muerte y la resurrección de Jesús (Mc 15,40-41; Mt 27,55-56; Lc 24,9-10; Jn 19,25). Sin entrar en el análisis de estos textos, sí queremos dar noticia de algunos rasgos de identidad de estas mujeres a partir de las noticias que tenemos en los evangelios.

1) María Magdalena[1]. Originaria de Magdala, una ciudad conocida por su flota pesquera y su industria del salazón, Miriam o Mariamme, podría haberse dedicado al oficio de la pesca[2]. Es la primera en todas las listas que conservamos (al igual que Pedro cuando aparece la lista de los tres discípulos más destacados del grupo de Jesús: Pedro, Santiago y Juan), excepto en la de Jn 19,25, donde la María, madre de Jesús toma la precedencia. La relevancia de su fi-

[1] Un estudio sistemático y completo sobre esta mujer en la literatura canónica y extracanónicas se encuentra en Carmen Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994.

[2] Cf. Kathleen E. Corley, *Women & the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Polebridge Press, Santa Rosa 2002, p. 33; Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters: A Feminist Social History of Early Christianity*, Westminster, Louisville 1995, p. 84.

gura se advierte igualmente en que es receptora de una aparición del Resucitado (Mt 28,9-10; Jn 20,14-18; Mc 16,9). La etiqueta que algunos testimonios evangélicos colocan a María de Magdala, dando noticia (pero sin relato) de que estuvo poseída y Jesús la liberó (Lc 8,3; Mc 16,9) son, según Corley, indicativos de que esta mujer fue identificada no solo como discípula, sino como profetisa, ya que en la antigüedad, las posesiones por dioses o espíritus fueron asociadas con poderes proféticos. No obstante, la catalogación negativa que recibe, como el mismo Jesús (Mc 3,20-21; Jn 8,48), indica que muy pronto su figura fue devaluada en el cristianismo primitivo.

2) Salomé[3]. El único evangelista que habla de ella es Marcos. La nombra como testigo de la muerte de Jesús (Mc 15,40) y va a la tumba vacía (Mc 16,1). Dado que ningún otro evangelio la nombra, Bauckham concluye que estamos ante una discípula que no fue tan conocida como María Magdalena o María, la madre de Santiago y Joset. De hecho, parece que fue solo conocida en los círculos marcanos[4], y de ahí que los otros evangelistas no la hayan mencionado en sus evangelios: Mateo la sustituye por la madre de los Zebedeos en la escena de la cruz (Mt 27,56), y la suprime en la tumba vacía (Mt 28,1)[5]; Lucas, que ha dicho ya que fueron muchas las mujeres que viajaron con Jesús a Jerusalén, no tiene ningún problema en sustituirla por un nombre de su propia tradición, Juana (Lc 24,10), y que ya había aparecido en Lc 8,2.

3) María, la madre de Santiago y Joset. Aunque su importancia no ha sido generalmente tomada en cuenta, esta mujer aparece en las siete listas (Mc 15,40.47; 16,1; Mt 27,55.61; 28,1; Lc 28,10) que contienen los relatos de la pasión y resurrección en los Sinópticos[6].

[3] Se trata de un nombre típicamente palestino, que apenas aparece entre los asignados a mujeres en la diáspora. Cf. Tal Ilan, «Notes on the Distribution of Jewish Women's Names in Palestine in the Second Temple Period and Mishnaic Periods», *JJS* 40 (1989) 186-200.

[4] Cf. Richard Bauckham, *Gospel Women. Studies of the Named Women in the Gospels*, T&T Clark, Londres y Nueva York 2002, p. 237.

[5] No es convincente la opinión de Ekkehard W. Stegemann y Wolfang Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001, p. 520, identificando a Salomé con la madre de los Zebedeos, al comparar Mc 15,40 con Mt 27,56. Si Mateo lo hiciera, no se explica por qué inmediatamente a continuación, la suprime en la escena de la tumba vacía de Jesús, cuando Marcos sí la nombra (Mc 16,1).

[6] Como el de Salomé, fue un nombre muy común en la Palestina del segundo Templo (aproximadamente un cincuenta por cien de las mujeres lo llevaron). Su popularidad se debió a la influencia de los nombres de mujeres relevantes de la familia asmonea: la reina Alejandra Salomé y Mariamme, la esposa de Herodes el Grande, entre otras. Cf. Tal Ilan, «Notes on the Distribution...»..., pp. 186-200.

Sin duda, porque fue suficientemente conocida por los evangelistas como testigo en el momento de la crucifixión, del entierro y de la tumba vacía, además, de ser testigo del Resucitado con el que tuvo un encuentro. La hipótesis de Corley acerca de su identificación con la madre de Jesús[7] (cf. Mc 6,3: «el hijo de María y hermano de Santiago, Joset, Judas y Simón»), carece, a nuestro juicio, de fundamento. Tampoco nos parece que sea adecuada la posible identificación con María, la mujer de Clopás (cf. Jn 19,25)[8].

4) Las referencias a Juana[9], se hallan exclusivamente en el evangelio de Lucas (8,3; 24,10)[10]. El evangelista la nombra dos veces: una, en un sumario al inicio del ministerio de Jesús en Galilea, y otra, como una de las mujeres que recordaron las palabras de Jesús sobre el Hijo del hombre. En esas palabras se decía que había de ser entregado en manos de los pecadores y crucificado, y al tercer día habría de resucitaría (cf. Lc 24,7-8). Juana y las otras mujeres inmediatamente anunciaron a los Once, y a los demás, lo sucedido en la tumba vacía, y que Cristo había resucitado (Lc 24,9-10); además, habrían transmitido las historias y los dichos de Jesús.

Probablemente perteneciente a una familia de la élite judía, Juana habría llegado a estar vinculada a la romanizada corte de Herodes en Tiberias, gracias a su matrimonio con Cuza, un nabateo[11], que se habría convertido al judaísmo, al casarse con Juana. Los datos sobre Juana en el texto lucano subrayarían más su vinculación con la corte herodiana, que el hecho de si está o no casada. No obstante, el hecho de que estuviera casada no es un impedimento para que pudiera disponer de bienes propios[12] (aunque si fuera viuda habría

[7] Cf. Kathleen E. Corley, *Women & the Historical Jesus...*, p. 35.

[8] Cf. Ekkehard W. Stegemann y Wolfang Stegemann, *Historia social del cristianismo...*, p. 518. Justificaremos nuestra opinión en la reconstrucción de María de Clopás que sigue.

[9] El nombre de Juana es uno de los principales nombres judíos en la Palestina judía. Cf. Tal Ilan, «Notes on the Distribution...»..., p. 195; *Jewish Women in the Greco-Roman Palestine*, Mohr, Tubinga 1995, p. 54.

[10] El mejor estudio sobre la figura de esta discípula en Richard Bauckham, *Gospel Women...*, pp. 109-202.

[11] Cuza habría llegado con probabilidad a la corte de Herodes el Grande, como parte del grupo de cortesanos que acompañó a la hija del rey nabateo, Aretas IV, para casarse con dicho rey. Habría tenido un importante cargo administrativo en la corte de Herodes.

[12] El mismo Richard Bauckham, *Gospel Women...*, p. 186, deja abierta la cuestión de si estaba casada o era viuda, y si podría identificarse: a) a esta mujer con Junia, la apóstol que nombra en la carta a los Romanos, y b) a su marido con Andrónico, o si el tal Andrónico fue el segundo marido de Juana (cf. Rom 16,7).

dispuesto con mayor libertad de la riqueza que, en cualquier caso, puede tener por sí misma), bien porque la ha recibido por herencia, bien porque hubiera sido un regalo donado por su padre o marido. Todo ello, bien atestiguado por las fuentes judías de ese período. La vinculación al grupo de Jesús la habría llevado a poner sus bienes a disposición del círculo de seguidores que hacían camino con él. De esta manera, nos encontramos ante una figura cuyo discipulado es una palabra crítica a los modos de funcionamiento de la corte herodiana, y que además, se erige como modelo de un discipulado que desafía los pilares del sistema de patronazgo-clientelismo, y los fundamentos del honor.

5) María de Clopás o Cleofás aparece únicamente en Jn 19,25, y de ella no se dice allí explícitamente que fuera seguidora de Jesús. Como muy bien muestra Bauckham[13], su identificación es posible a partir de un testimonio de Hegesipo[14] (siglo II). Este cuenta que Santiago el hermano del Señor, fue sustituido en la dirección de la iglesia de Jerusalén por Simón o Symeon, el hijo de Clopás, hermano a su vez de José, el esposo de María[15]. El hecho de que el nombre de Clopás es extremadamente raro avalaría el hecho de que se trata del mismo Clopás al que se refiere el evangelio de Juan. María la de Clopás sería su esposa[16], y esto la convertiría en cuñada («hermana» en sentido amplio) de María, la madre de Jesús. Por tanto, Jn 19,25 hablaría de tres mujeres presentes en la cruz: la madre de Jesús, la hermana de su Madre, llamada María de Clopás y, en tercer lugar, María Magdalena.

Pero aún es posible rescatar algo más de la identidad de esta mujer. La clave está en el nombre de Clopás, nombre semítico que tiene su equivalente griego en el nombre de Cleofás (forma griega abreviada de *Kleópatros*), y por el que probablemente fue conocido el tal

[13] Véase el estudio de Richard Bauckham, *Gospel Women...*, pp. 203-223, sobre la identidad de esta mujer.

[14] Cf. Eusebio, *HE* III, 11; III, 32,6; IV, 22,4.

[15] Este dato concuerda muy bien con la preponderancia de los familiares de Jesús en el liderazgo del judeocristianismo palestino al menos hasta principios del siglo II.

[16] Las evidencias lingüísticas sugieren que María, la de Clopás, fuera, o bien esposa de Clopás, o bien hija no casada de Clopás. Ahora bien, esta última posibilidad no parece viable ya que es muy improbable que una mujer no casada estuviera sola en un ámbito público. Por otra parte, el que fuera una hija casada de Clopás es posible, pero muy improbable. Y por último, la hipótesis de que fuera la madre de Clopás sería una opción si ambos fueran figuras bien conocidas en los círculos cristianos primitivos, cosa que no se da. Cf. Richard Bauckham, *Gospel Women...*, pp. 207-208.

Clopás. Ahora bien, la forma griega de este nombre aparece en Lc 24,18, un discípulo bien conocido de Jesús (y que Lucas recoge de sus fuentes), tanto como para ser nombrado en un relato de aparición que no lo habría requerido. Aunque el relato lucano de la aparición a los discípulos de Emaús tenga mucho de construcción, es muy probable que se base en una tradición histórica sobre las apariciones en Jerusalén, común a Lucas y a Juan. En este sentido, es muy significativo que Juan nombre a María, la de Clopás, en la escena de la cruz, y que Lucas identifique a su esposo como uno de los que regresan decepcionados de Jerusalén a Emaús. Las tradiciones son claramente independientes, y desde ellas es posible afirmar que María y su esposo fueron discípulos de Jesús, que lo habrían acompañado de Galilea a Jerusalén. Incluso, como Marshall opina [17], bien podría ser que el discípulo innominado de Emaús fuera la mujer de Clopás (Cleofás).

El hecho de que una pareja de esposos fueran seguidores de Jesús, y más tarde una pareja misionera, parece avalado por otros testimonios. En concreto, en 1 Cor 9,5, se afirma que Pedro (Cefás) tomó consigo a su propia esposa en su acción misionera. Aunque eso hubiera valido solo para el tiempo del seguimiento del Jesús terreno, su esposa habría formado parte del grupo de los que seguían a Jesús. En Mc 10,29-30, Jesús responde a Pedro que se queja ante Jesús de que él y sus compañeros lo han dejado todo, diciéndole que «nadie que haya dejado casa, hermanos, hermanas, madre, padre, hijos o hacienda por mí y por el evangelio, quedará sin recibir el ciento por uno: ahora al presente: casa, hermanos, hermanas, madres, hijos y hacienda, con persecuciones; y en el mundo venidero, vida eterna». Marcos y el paralelo mateano no mencionan entre quienes se dejan atrás a las esposas (al contrario que Lucas), lo que pareciera indicar que el discipulado itinerante también incluyó a parejas de esposos.

6) María y las otras creyentes de Jerusalén. En el libro de los Hechos, la primera mención explícita sobre mujeres discípulas en los inicios de la comunidad jerosolimitana (cf. Hch 2,1-5,42), las sitúa junto al grupo de los once. Después de la ascensión, los once «en compañía de algunas mujeres, de María, la madre de Jesús, y de sus hermanos» (Hch 1,14) se reunían con asiduidad para rezar. Amén

[17] Cf. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, The Paternoster-Eerdmans, Exeter y Gran Rapids 1978, p. 894.

de estar ante una técnica literaria lucana –emparejar las historias o referencias de mujeres con relatos o menciones de varones–[18], en este caso, es muy plausible que refleje una dimensión significativa de la realidad histórica del grupo creyente de la primera hora: una comunidad en la que hombres y mujeres, en las casas (cf. «la estancia superior», Hch 1,13), guardan la memoria de Jesús y perseveran «con un mismo espíritu» en la oración.

Entre ellas se destaca la figura de María, a quien ciertamente Lucas presenta –ya desde su evangelio– como una discípula ideal, que conserva y medita en su interior el recuerdo de Jesús (cf. Lc 2,19; Hch 1,22). Si bien es una presentación teológica de la madre de Jesús, antiguas tradiciones cristianas de origen judeocristiano (tal y como podría reflejarse en Lc 1,26-38; 2,1-20; Jn 2,1-11; 19,26-27) ofrecen base suficiente para hablar de ella como miembro de la primitiva comunidad cristiana[19].

Es plausible que las demás mujeres a las que alude este sumario sean discípulas que habrían seguido a Jesús desde Galilea (cf. Lc 8,1-3; 10,38-42; 23,49.55; 24,10), y no las esposas de los apóstoles, como hace creer el códice D, al añadir «y los niños»[20].

El grupo inicial va creciendo gracias a las «muchas señales y prodigios» que realizaban los apóstoles (cf. Hch 5,12). El texto de los Hechos deja constancia de la presencia de mujeres que se convirtieron al cristianismo: «aumentó el número de personas, tanto hombres como mujeres que creían en el Señor» (Hch 5,14), una noticia que es plausible.

7) Safira y Ananías. No podemos tener certeza acerca de las figuras de Safira y su esposo Ananías (Hch 5,1-11), presentados como contraejemplos de discipulado: codiciosos, no comparten, no reconocen la autoridad de los apóstoles. De hecho, existe una gran semejanza entre este relato lucano y el pecado de Acán narrado en

[18] Cf. Mary Rose D'Angelo, «Women in Luke-Acts: A Redactional View», *JBL* 109 (1990) 441-461; «(Re)presentations of Women in the Gospel of Matthew and Luke-Acts», en Ross S. Kraemer y Mary Rose D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins*, Oxford University, Nueva York y Oxford 1999, pp. 181-190.

[19] Cf. Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984, pp. 54-55.

[20] Cf. Frederick F. Bruce, *Commentary on the Book of Acts*, Eerdmans, Grand Rapids 1988, p. 44; Jürgen Roloff, *Hechos de los Apóstoles...*, p. 54; Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, p. 87. Por el contrario, Gerd Lüdemann, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1987, p. 33, defiende que se trata de las esposas de los apóstoles.

Jos 7,1-26. No obstante, la referencia podría conservar la memoria de personas más o menos acomodadas entre los miembros de la comunidad de Jerusalén (al igual que Bernabé o María, la madre de Juan Marcos, Tabitá, Lidia o Priscila). Los testimonios acerca del nombre de Safira, de origen arameo, están vinculados casi prácticamente a las clases ricas de la Jerusalén del siglo I[21]. Su mención explícita en el texto se explicaría porque se trata de una judía palestinense influyente[22]. Aunque la descripción lucana del grupo de Jerusalén está muy idealizada, es fácil que en esta pareja tengamos un contraejemplo de algo que debió de ser una práctica en esa comunidad: el compartir, no solo religioso y social, sino también económico.

8) Las viudas helenistas. Un conflicto surgido en la comunidad de Jerusalén entre los de habla griega y habla hebrea, a propósito de que «las viudas griegas eran desatendidas en la *diakonía* o ministerio diario» (Hch 6,1), nos pone en conocimiento de la participación en esa comunidad de mujeres cristianas de origen judeo-helenista. A través de las aporías presentes en el texto (Hch 6,1-7), es posible rastrear alguna información histórica en un documento muy elaborado por Lucas[23]. La perícopa revela los conflictos existentes en la comunidad de Jerusalén, aunque se trate de suavizarlos al máximo[24]. Pone de manifiesto, además, la solución, consistente en una división jerarquizada de tareas (Hch 6,2): los dirigentes hebreos («los Doce») se dedicarán a la predicación y los helenistas («los Siete») a servir las mesas, un reparto que no se refleja en la narración lucana que viene a continuación. De hecho, nada más ser expulsados de Jerusalén, los

[21] Cf. Colin J. Hemer, *The Books of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Mohr, Tubinga 1989, p. 224; Margaret H. Williams, «Palestinian Jewish Personal Names in Acts», en Richard Bauckham (ed.), *The Books of Acts in Its First Century Setting. Volume 4 Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, p. 95.

[22] Cf. David A. Fiensy, «The Composition of the Jerusalem Church», en Richard Bauckham (ed.), *The Books of Acts...*, p. 229. Por su parte, Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles. A Feminist Liberation Perspective*, Fortress, Minneapolis 1995, pp. 2-5, opina que la mención de Safira se debe a que ella aprobó la venta del campo. Según las leyes judías del matrimonio, las propiedades que la mujer lleva al matrimonio, si bien son administradas por el marido, no pueden ser vendidas sin su consentimiento.

[23] En contra de autores que niegan que este conflicto responda a la realidad: Hans Conzelmann, *Acts of Apostles*, Fortress, Filadelfia 1987, p. 44 («the conflict gives the impression of being artificially constructed»); Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles. A Commentary,* Westminster, Filadelfia 1971, pp. 260-262; Luke T. Johnson, *The Acts of the Apostles*, Michael Glazier, Wilmington 1992, p. 111.

[24] Cf. F. Scott Spencer, «Neglected Widows in Acts 6,1-7», *CBQ* 56 (1994) 715-716.

helenistas destacan por ser grandes predicadores (Hch 8,4; 11,19,21,8)[25]. La intención lucana de subordinar el servicio de las mesas al servicio de la Palabra (Hch 6,2) y de la oración (Hch 6,4), como ya apareció en la historia de Marta y María (Lc 10,38-42) refleja un interés lucano[26].

Es de notar, no obstante, que los exegetas han centrado sus estudios sobre el conflicto existente entre los dos grupos de cristianos existentes en Jerusalén y sus dirigentes varones, olvidando casi por completo abordar el tema de las viudas no atendidas en la *diakonía* diaria. En nuestra recuperación de las mujeres en los orígenes cristianos, sin embargo, es ineludible centrar nuestra atención en dicha cuestión, ya que Hch 6,1 focaliza el problema en que las viudas helenistas «eran desatendidas en la *diakonía* diaria». No es clara, sin embargo, la información contenida en este versículo.

¿A qué problema se está refiriendo en realidad? ¿Es una alusión a que las viudas helenistas eran pobres y no se estaba cumpliendo, por tanto, el ideal del compartir según Hch 2,42-47 y 4,32-37? No es un dato sin importancia ya que, por regla general, siempre que las mujeres son nombradas explícitamente en un texto, se debe, o bien a que son excepcionales, o bien a que sus acciones plantean algún

[25] Es extraño, además, que Lucas, quien en su evangelio vincula estrechamente el partir el pan con el desvelamiento de las Escrituras (Lc 24,30-32), separe tan netamente ambas tareas en Hch 6. Cf. Barbara E. Reid, «The Power of the Widows and How to Suppress It (Acts 6, 1-7)», en Amy-Jill Levine (ed.), *A Feminist Companion to the Acts of the Apostles*, T&T Clark International, Sheffield 2004, p. 83.

[26] Este interés lucano implica de hecho restar importancia al liderazgo de las mujeres en los grupos creyentes. Cf. Elisabeth S. Fiorenza, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996, pp. 77-108. Adele Reinhartz, «From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha», en Amy-Jill Levine, «*Women Like This.*» *New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Roman World*, Scholars, Atlanta 1991, pp. 161-185, está en desacuerdo con la interpretación de «servir» en ambos textos lucanos (Lc 10 y Hch 6), como indicativo de tareas de liderazgo y predicación de la Palabra. Para esta autora, el pasaje de Lc 10,38-42 refleja la visión del discipulado de Lucas, que aunque no supone liberarle de la carga de androcentrismo, sin embargo, «implicitly attests to a role for women in his view of the church. Further it suggests the willingness of the male members of his implied audience to derive a lesson from a story in which women are important characters» (pp. 171-172). Por el contrario, Barbara E. Reid, *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke*, Liturgical, Collegeville 1996, pp. 155-158, mantiene que Marta se distingue también por la escucha a Jesús (cf. el uso de *hupedéxato* en Lucas en este sentido: Lc 18,13.17; Hch 8,14; 11,1; 17,11), y que su queja no es porque tenga que hacer las tareas de la casa, sino que protesta porque ha sido alejada de las tareas ministeriales. La crítica a su hermana tendría detrás la queja acerca de aquellas mujeres cristianas, compañeras antes del ministerio, han aceptado el silencio y el rol de escucha.

problema. Además, la expresión «sus viudas» (v. 1), al final de la frase, subraya la mención que se hace de ellas[27].

Es de notar que en ningún caso se dice que las viudas fueran pobres[28], aunque tampoco se podría deducir sin más que eran ricas[29]. Ahora bien, la historia de Tabitá (Hch 9,36-42), probablemente también viuda (se la distingue, no obstante, de las otras al llamarla «discípula», Hch 9,36), nos habla de una mujer con suficientes medios económicos, que posibilitó que otras mujeres viudas necesitadas confeccionaran vestidos junto con ella.

Por otra parte, tampoco el vocablo «servir» o «servicio» (raíz *diakon-**) se utiliza para ayudar a los que están en necesidad en los sumarios de Hch 2,45 y 4,35 (que usan, en cambio, *diamerízô*, distribuir, y *diadídômi*, repartir, respectivamente)[30], ni por supuesto la expresión «servir a la mesa» tiene este sentido. Por otra parte, la investigación de John N. Collins, ha puesto radicalmente en cuestión que la *diakonía* consista fundamentalmente en el servicio a los pobres y necesitados, y ha destacado que el principal sentido de este término es el de quien está comisionado para llevar un mensaje como representante de alguien con autoridad[31].

La solución habría que rastrearla a partir de otros datos. Un reciente estudio de Reta Halteman Finger, apunta a que la expresión «*diakonía* diaria» (Hch 6,1) podría explicarse como la práctica diaria

[27] Cf. Reta H. Finger, *Of Widows and Meals. Communal Meals in the Book of Acts*, Eerdmans, Grand Rapids 2007, p. 258.

[28] Como, por ejemplo, da por sentado, el artículo de Alfons Weiser, «Diakonéô», en *DENT* I, 918; F. Scott Spencer, «Neglected Widows...»..., p. 729. En cambio, ya Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella*..., p. 212, notó que Lucas calla el que fueran pobres. De hecho, no todas las viudas, lo fueron. Pero, además, cuando Lucas habla en su obra de viudas –y es el autor que más lo hace– (Lc 2,36-38; 7,11-17; 18,1-8; 21,1-4; Hch 6,1-7; 9,26-43), no resalta de ellas su pobreza y necesidad, sino su ejemplaridad (p. ej. Ana destaca por su piedad, la viuda de Lc 18,1-8, por su insistencia; la del capítulo 21,1-4, por su generosidad).

[29] Opinión sostenida por Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella*..., pp. 212-214. Sin embargo, Lucas no enfatiza aquí que tuvieron recursos y fueran benefactoras, como hace cuando se refiere a mujeres ricas.

[30] Pero, además, en Hechos, el sustantivo *diakonía* y el verbo *diakonéô* tienen un abanico amplio de significados relacionados con tareas ministeriales: ministerio apostólico (Hch 1,17.25), tareas de administración (Hch 11,29; 12,25); indica igualmente el testimonio que Pablo da de la Buena Nueva (Hch 20,24), todo el ministerio de Pablo (Hch 21,19). Cf. Barbara E. Reid, «The Power of the Widows...»..., p. 82.

[31] Cf. John N. Collins, *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford University, Nueva York 1990.

de la comida comunitaria, en la que está implicada toda la comunidad y no solamente los pobres, tal y como se afirma en Hch 2,42-47, un sumario del que no habría que excluir por completo (como por otra parte de Hch 6,1) información histórica sobre esta práctica en la comunidad de Jerusalén[32]. El gesto de la fracción del pan (*tê klásei toû ártou*, Hch 2,42), típica costumbre palestina, realizado al inicio de toda comida, junto con la acción de gracias, simboliza toda la comida con un fuerte sentido social y religioso. La acción ritual de la fracción del pan, afirma la autora, expresa la unidad de todos los miembros de la comunidad, sean de la clase que sea, a la vez que su igual acceso a los bienes. Como la *koinonía* (comunión), la fracción del pan, celebrada en las casas, habría fortalecido los lazos de unión de la comunidad, saliendo al paso de sus necesidades sociales, económicas y religiosas. El dato de que lo hacían «con alegría» (Hch 2,46) avalaría la hipótesis de que es una práctica de la comunidad de Jerusalén, ya que alude a la tradición referida al gozo de las comidas de Jesús, y que se continua en la primitiva comunidad donde él vive resucitado entre ellos y experimentan la presencia de su Espíritu[33].

Además de las comidas de Jesús, la comunidad de Jerusalén habría guardado la memoria de una de ellas en especial, la última cena con el grupo de sus seguidores. De hecho en Hch 2,42.46 se recordaría la celebración de la cena del Señor en el contexto de las comidas[34], tal y como por otra parte aparece en la descripción de la práctica eucarística que se hace en 1 Corintios 11.

Por su parte, Schüssler Fiorenza apunta que la expresión «servir a las mesas» habría que entenderla a la luz de 1 Cor 10,21, donde la «mesa» es la «mesa del Señor», es decir, la mesa eucarística. De ahí que el ministerio de la mesa fuera probablemente el ministerio eucarístico[35].

[32] Cf. Reta H. Finger, *Of Widows and Meals...*, pp. 229-230 y 280.

[33] Cf. Reta H. Finger, *Of Widows and Meals...*, p. 240.

[34] En este sentido, Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, Basil Blackwell, Oxford 1966, pp. 82-84, argumenta que la secuencia de Hch 2,42 refleja las reuniones de las comunidades cristianas: primero sería la enseñanza, a continuación la *koinonía*, es decir, la comida, seguida de la fracción del pan o Eucaristía, y se terminaría con la oración.

[35] En este primer momento, dicho ministerio consistiría en «la preparación de la comida, compra y distribución de alimentos, el servicio concreto durante la comida y probablemente, la limpieza que debía venir a continuación». El que los helenistas reclamaran un papel activo de las mujeres en «la mesa del Señor» se entendería desde la participación habitual de las mujeres grecorromanas en los *symposia* y comidas festivas, algo, sin embargo, extraño entre los hebreos. Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella...*, p. 212.

Según esto, el conflicto tendría que ver con el rol y la participación de las mujeres –y en concreto, en este texto se refiere a las viudas helenistas– en la mesa eucarística: o bien no se les dio su turno en el servicio de la mesa, o bien no fueron adecuadamente servidas[36]. De ahí que el descontento de los helenistas se debería más bien a que sus viudas no formaban parte en realidad de la comunidad porque eran despreciadas/desatendidas *(paretheô roûnto)* en la mesa eucarística.

Por otra parte, la expresión del v. 2 («servir a las mesas»), donde de nuevo se halla el verbo *diakonéô* («*diakonía* diaria», v. 1) se refiere no solamente a la provisión de comida, sino también a la preparación, servicio y organización de la misma.

Según Finger[37], es probable que, en un primer momento, los discípulos galileos, hombres y mujeres, se encargaran de organizar las comidas de la comunidad, al estilo de lo que habían vivido con Jesús, pero el crecimiento de la comunidad habría contribuido a una división de tareas, de modo que los varones se encargaron del ministerio de la predicación y la enseñanza, y las mujeres de las comidas. El conflicto al que alude Hch 6,1-2, se habría dado entre las mujeres helenistas y hebreas, debido a las diferencias culturales en la praxis de las comidas entre galileos, judíos y helenistas. Las viudas de la comunidad de Jerusalén, nombradas como tal grupo en Hch 6, realizan juntas un trabajo para favorecer el servicio de la comida, contribuyendo así al bienestar de la comunidad, y a su vinculación religiosa. La solución lucana es que los varones diriman los problemas surgidos.

Con todo lo que venimos diciendo, la narración de Hch 6,1-7 parece reflejar más bien la existencia de un orden establecido de viudas[38], o en un sentido más amplio, que efectuaban un trabajo organizado juntas, acorde con las expectativas socioculturales de su sexo[39]. Lo que no es claro a partir de de Hechos es si sus funciones se cen-

[36] Esta interpretación de Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella...*, p. 212, es seguida por Turid K. Seim, *The Double Message...*, pp. 72-73. Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, p. 237, se decanta igualmente por esta postura, aunque en su opinión podría conjugarse con la idea del servicio diario tal y como la entiende Mt 25,35-40, y en la que estarían implicados todos los miembros de la comunidad.

[37] Cf. Reta H. Finger, *Of Widows and Meals...*, pp. 246-275. La misma autora apunta que no es posible identificar con claridad el problema exacto: ¿las mujeres hebreas consideraron que tenían mayor honor en la realización de ese servicio porque fueron seguidoras y testigos oculares de Jesús? ¿los varones hebreos no querían servir a las mujeres helenistas en la mesa o ser servidos por ellas? (p. 275).

[38] Cf. Turid K. Seim, *The Double Message...*, p. 241.

[39] Cf. Reta H. Finger, *Of Widows and Meals...*, pp. 261-262.

tran en atender a las necesidades de las viudas, las más vulnerables de la comunidad, o bien, atienden a las necesidades de toda la comunidad. Estamos, por tanto, ante un testimonio de primera generación que deja constancia, junto con otros (Hch 9,36-43; 1 Cor 7,8.39-40) de la gran importancia que tuvieron las viudas en el movimiento cristiano de los orígenes.

9) Tabitá. Nos centramos a continuación en el episodio de Tabitá (Dorcas)[40], una discípula que habitaba en Joppe (Jafa)[41]. La descripción tan viva de lo acontecido sugiere que se trata de un relato transmitido por testigos presenciales[42]. Si bien no es posible determinar con precisión la tradición que Lucas reelaboró de acuerdo con sus intereses teológicos, es plausible pensar que el texto de Hch 9,36-43 contiene datos de alguna de las primeras comunidades de Judea, en concreto, la de Joppe, una ciudad costera que fue destruida en el año 66 d.C. por Cestio Galo, ya que fue el centro de la revuelta judía (*Bell.* 2.508). Fue capturada a continuación por Vespasiano cuando se reunieron allí judíos que intentaron establecerse de nuevo (*Bell.* 3.414ss)[43]. Además del viaje de Pedro a Lida y Joppe, el texto lucano guardaría la memoria del milagro de Tabitá y del grupo de viudas en torno a ella[44].

La historia de Hch 9,36-43 es especialmente interesante por varios motivos: por un lado, nos presenta a una mujer de Judea que poseía ciertos medios económicos[45] cuya milagrosa resurrección ac-

[40] Dorcas es la traducción griega del arameo Tabitá, y no un nombre añadido. Cf. Margaret H. Williams, «Palestinian Jewish Personal Names»..., p. 103. Colin J. Hemer, *The Books of Acts...*, p. 226, aporta un interesante paralelo en Josefo, quien nombra a una Tabitá (Dorcas), madre de un asesino llamado Juan (*Bell.* 4.3.5.145).

[41] La historia de Tabitá apenas ha tenido eco en las monografías sobre la obra lucana (excepto en los estudios feministas). Y cuando ha sido analizada, el interés se centra en Pedro, o bien en los intereses teológicos lucanos. El dato de las viudas que lloran la muerte de Tabitá, y su posible relación con Hch 6,1-7 y 1 Tim 5,3-16, ha pasado desapercibido. Cf. Janice Capel Anderson, «Reading Tabitha: A Feminist Reception History», en Amy-Jill Levine (ed.), *A Feminist Companion to the Acts...*, pp. 26-28.

[42] Así piensa: Colin J. Hemer, *The Books of Acts...*, p. 344.

[43] Cf. Martin Hengel, «The Geography of Palestine in Acts», en Richard Bauckham (ed.), *The Books of Acts*, 60.

[44] Para Gerd Lüdemann, *Das frühe Christentum*, 122-123, solo sería histórica la noticia del viaje de Pedro a Lida y Joppe, y de las dos figuras, la de Tabitá y la de Eneas, solo este último tiene más probabilidades de estar vinculado ya en la tradición a la figura de Pedro.

[45] Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, pp. 43-44, destaca que ella misma hacía los vestidos (Hch 9,39), lo que implicaría que no es una aristócrata rica. Así también: F. Scott Spencer, «Women of "The Cloth" in Acts: Sewing the Word», en Amy-Jill Levine (ed.), *A Feminist Companion to the Acts...*, p. 144. Por el contrario, para Reta H. Finger, *Of Widows and Meals...*, p. 260, es plausible que Tabitá, una mujer

túa como catalizador del impulso misionero de la iglesia de Joppe (Hch 9,42). Por otro lado, el texto la presenta como benefactora de otras viudas, una acción que igualmente podría haber contribuido a la captación de nuevos miembros[46].

Como en el caso de las viudas helenistas, tenemos aquí un grupo de viudas cristianas, significadas como tal dentro de la comunidad (el v. 41 distingue entre «los santos» y «las viudas»). Es plausible que este testimonio guarde la memoria de un grupo reconocido de viudas judeocristianas (cf. Hch 9,36) en las comunidades de primera generación de Judea[47] que podría estar constituido como tal, o que al menos fue un grupo organizado que da respuesta a las necesidades de las viudas, uno de los grupos sociales más vulnerables[48]. Si en Hch 6,1-7, estamos probablemente ante un servicio organizado para las viudas, realizado por medio de la distribución diaria de comida, en Hch 9,36-43, este se realiza a través de una benefactora que cuida de ellas y lleva adelante tareas caritativas junto con ellas. La misma Tabitá es probablemente viuda (no aparece vinculada a ningún varón), aunque no se la nombra como tal, sino que el texto lucano la llama significativamente «discípula» (*mathêtría*, 9,36). En su caso, no es la necesidad lo que la vincula al grupo de viudas, sino que su condición de viuda habría hecho posible su libre elección de este servicio a favor de otras viudas más necesitadas que, no obstante, habrían sido compañeras y estarían asociadas a ella. El texto dice que Tabitá hizo vestidos mientras estuvo con las otras viudas (cf. *met' autôn*), no que fueran para ellas, Hch 9,39, aunque resalta igualmente sus «buenas acciones» y «limosnas» (Hch 9,36).

rica, posea una industria textil y haya dado trabajo en ella a otras viudas en necesidad, realizando al mismo tiempo una tarea evangelizadora, y «buenas obras» y «limosnas». Su ejemplo, nos habla de que en Judea habría existido al menos esta experiencia de una «comunidad de producción» donde se integraban las dimensiones prácticas y espirituales, como en la comunidad de Jerusalén.

[46] Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 319.

[47] La existencia de comunidades en Judea –y probablemente en Galilea– es corroborada por 1 Tes 2,14 y Gal 1,22.

[48] Cf. Turid K. Seim, *The Double Message...*, p. 241 y 243; Cf. Bonnie B. Thurston, *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Fortress, Minneapolis 1989, p. 32. Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, p. 44, niega que en Hch 9,39 contenga una referencia a un programa oficial de organización de ayuda a favor de las viudas, tal y como fue establecido posteriormente en los siglos III-IV, aunque admite la posibilidad de que la iglesia de Joppe pudiera haberla comisionado para ello, no de manera estructurada.

La memoria de Tabitá está vinculada a sus «buenas obras» y «actos de caridad» (*eleêmosynôn*; Hch 9,36). Estos datos podrían reflejar las funciones desempeñadas por un grupo de mujeres, llamadas «viudas», en las comunidades de la primera generación, y a favor de otras viudas necesitadas. Es significativo, no obstante, que Lucas no califica su tarea como *diakonía*, cuando sí lo ha hecho para referirse a un quehacer semejante de los varones helenistas en Hch 6,1.4. Una vez más, Lucas narra un episodio en el que está envuelta una mujer con un rol muy significativo de cara al sostenimiento y crecimiento de su comunidad, evitando calificarlo como tal[49]. Tabitá, cuya figura está subordinada a la de Pedro en la narración, beneficia a las mujeres con sus propios fondos y no administra los de la iglesia. Sus acciones parecen circunscritas al ámbito doméstico, y su actividad se entiende como parte de sus «buenas obras» y «actos de caridad» (cf. Hch 9,36), algo muy apropiado a las benefactoras, y a las mujeres que son ejemplo de piedad.

En los dos episodios analizados de Hechos, el trabajo redaccional lucano es muy significativo. En ambos casos, el autor ve a las viudas como un grupo que destaca por su carácter vulnerable y fuerte, a la vez que enfatiza que son objeto de caridad. Su labor editorial apenas ha dejado huella del carácter ministerial de sus acciones. Probablemente el hecho de que se trata de mujeres que podrían haber tomado decisiones por sí mismas, habría llevado a Lucas a restringir su papel en las comunidades[50]. El distanciamiento femenino de los roles ministeriales es paralelo al que se observa en las Pastorales (1 Tim 5,3-16), si bien no es exactamente igual. De hecho, para Lucas, la viuda ideal, representada en Ana (Lc 2,36-38), es quien ha permanecido viuda desde su juventud y es disponible a la acción del Espíritu, y toda mujer que vive pendiente de la Palabra, aunque eso la distancie de sus obligaciones domésticas. Por otra parte, en ningún caso encontramos trazas de los criterios que establece el autor de las pastorales para reconocer a las viudas. En opinión de Seim, la narración lucana es expresión de un modo de hacer que hizo posible el desarrollo de las actitudes y la praxis que causó los problemas para el autor de las cartas[51].

10) Mujeres helenistas perseguidas. El cambio de política de los romanos a partir del edicto de Tiberio en el año 31 d.C. trajo como

[49] Cf. Mary Rose D'Angelo, «Women in Luke-Acts...»..., p. 455.
[50] Cf. Mary Rose D'Angelo, «(Re)presentations of Women...»..., p. 186.
[51] Cf. Turid K. Seim, *The Double Message...*, p. 248.

consecuencia dificultades serías para los discípulos de Jesús, y más en concreto para los helenistas que tuvieron que salir de Jerusalén, después del martirio de Esteban (Hch 8,1), aunque no fueran todos[52].

De acuerdo con Hechos, Pablo tiene un papel significativo en este acoso. Al describir su persecución deja constancia de algunas mujeres helenistas, que sufrieron también su ofensiva (Hch 8,3-4; cf. Hch 22,4). Si bien la expresión inclusiva «hombres y mujeres» es redacción lucana, es muy plausible que la persecución fuera inclusiva. La persecución y posterior salida de los helenistas tuvo repercusiones importantes para la identidad y crecimiento del movimiento cristiano. Estos creyentes –varones y mujeres– se dirigieron a los samaritanos, judíos heterodoxos, y otras ciudades de Judea y Samaría, hasta llegar a Cesarea (Hch 8,1.40) y Antioquía (Hch 11,18-20), donde proclamaron la Buena Noticia.

Más adelante, la situación empeora y Hch 12,1-19 narra la segunda gran persecución, con la decapitación de Santiago el Zebedeo (año 42 d.C.), el encarcelamiento y posterior huída de Pedro, y el comienzo del liderazgo de Santiago, el hermano del Señor en la comunidad de Jerusalén (en el año 44 d.C.). El relato lucano deja constancia entonces de otra mujer cristiana influyente, María, la madre de Juan Marcos (Hch 12,12-17).

11) María, la madre de Juan Marcos. La memoria de esta mujer ha perdurado por sí misma y no solo por estar ligada a la figura de su hijo Juan Marcos, acompañante de Pablo en sus viajes[53]. En primer lugar, la casa de María parece un lugar reconocido de reunión de algún grupo cristiano en Jerusalén, probablemente helenistas[54], y

[52] De hecho, en el capítulo 21,16, los Hechos sitúan en Jerusalén a un tal Mnason, originario de Chipre. Cf. Simon Légasse, «Paul's pre-Christian Career according to Acts», en Richard Bauckham (ed.), *The Books of Acts...*, pp. 385-386. Véase el capítulo III de este libro. En opinión de Richard Bauckham, «James and the Jerusalem Church», en Richard Bauckham (ed.), *The Books of Acts...*, p. 429, sin embargo, la persecución afectaría también a Pedro y los demás (algo que Hechos ya han mostrado previamente: Hch 4,1-3; 5,17-18), y lo que Hch 8,1 muestra es que la salida afectó probablemente de manera permanente a algunos miembros importantes de la iglesia de Jerusalén, sin que quedara afectado el liderazgo de los apóstoles que continuarían en un primer momento en la ciudad.

[53] De hecho, su nombre pudo ser obviado en la narración lucana y haber dicho simplemente «la casa de Juan Marcos». El que se haya conservado es de por sí un indicio de la importancia de esta mujer.

[54] Pedro dice que comuniquen su liberación de la prisión a «Santiago y a los hermanos» (Hch 12,17), distinguiendo con claridad entre el grupo de María y el de Santiago y los otros hermanos. El carácter helenista de la iglesia que se reúne en casa de

desde luego lo es en una coyuntura tan difícil para los cristianos en Jerusalén. Es fácil, además, que María ofreciera hospedaje en su casa a los que venían de fuera, como por ejemplo, al mismo Pedro, de origen galileo. Nos encontramos con una mujer casada cuya aportación no fue irrelevante de cara al crecimiento y desarrollo del movimiento cristiano. No sería extraño que se tratase de una viuda que administra su casa y, por consiguiente, presidiera las actividades sociales que se dan en ella, siempre que no estuvieran presentes los apóstoles fundadores[55].

La narración lucana ofrece algunos datos que hacen pensar que María fue una mujer que poseyó una cierta riqueza: 1) tenía una sirvienta *(paidíkê)* que abre la puerta, Rode, y que probablemente era cristiana, porque conocía a Pedro y sintió gran alegría de verle (Hch 12,14); 2) es más discutible el dato de si su casa era grande, signo igualmente de holgura económica. Algunos autores aportan como indicio de su posición socioeconómica el dato de que la casa poseía una puerta grande o portal *(pylôn)*, y que tendría, por tanto, un patio. Una casa de esas proporciones en Jerusalén habría sido bastante cara[56]. El hecho de que María fuese una mujer relativamente rica se corrobora con otro dato de Col 4,10. Allí se dice que Marcos, el hijo de María, era primo de Bernabé, un levita originario de Chipre que tenía un campo y lo vendió, entregando el dinero a los apóstoles (Hch 4,36-37).

María, se percibe en los dos nombres que aparecen en la narración: Rode y Marcos. Rode lleva nombre griego y el hecho de ser sierva podría apuntar a que no es judía. Cf. Ross S. Kraemer, «Jewish Women and Christian Origins», en Ross S. Kraemer y Mary Rose D'Angelo, *Women & Christian Origins...*, p. 43. Sobre el uso de este nombre: Colin J. Hemer, *The Books of Acts...*, p. 227.

[55] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 297; Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella...*, p. 213, lanza la hipótesis –no demostrable desde luego– que María pudo ser una de las viudas de los helenistas a las que se refiere el capítulo 6 de Hechos.

[56] Cf. Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles...*, p. 385; James M. Arlandson, «Lifestyles of the Rich and Christian: Women, Wealth and Social Freedom», en Amy-Jill Levine y Marianne Blickenstaff (eds.), *A Feminist Companion to the Acts...*, p. 163. En contra: Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, p. 241, quien justifica su opinión diciendo que el mismo término, «puerta grande», aparece referido a la casa de Simón el curtidor (Hch 10,17), una profesión que, según esta autora, y apoyándose en Cicerón, era despreciable y no podía calificarse de próspera como para tener una casa de grandes dimensiones. Sin embargo, James M. Arlandson, *Women, Class and Society in Early Christianity: Models from Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1996, pp. 79-84 y 92-98, la critica porque trata la opinión de Cicerón como histórica sin más, sin entender que este autor romano representa la visión que de esta profesión tiene las élites, y no la opinión común ni la realidad.

María actúa, por tanto, como benefactora del grupo y favorece la consolidación del grupo cristiano al ofrecer su casa en los comienzos de la comunidad de Jerusalén. Como sucederá también en otros grupos cristianos de los comienzos, las casas privadas desempeñaron una función central como lugares donde las comunidades se reunían, se nutrían y se animaban en la tarea misionera (Hch 2,46; Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Flm 2). Sin duda este modo de organización contribuyó a reforzar el protagonismo de las mujeres cuyas tareas de dirigencia podían verse como una extensión de sus actividades en el ámbito de la casa. De esta manera, las mujeres pudieron desempeñar funciones públicas sin desafiar abiertamente la estructura social, sustentada en la división según el género de los espacios públicos y privados.

Una referencia a los grupos de Judea y Galilea, y al papel de las mujeres en ellos, se encuentra en 1 Cor 9,5. En la defensa que Pablo hace de su apostolado pregunta: «¿No tenemos derecho a llevar con nosotros una "hermana como esposa" *(adelphên gynaika)* como los demás apóstoles, y los hermanos del Señor, y Cefas?». Bauckham sitúa en paralelo esta noticia con otra que ofrece Julio Africano y que él conoce de tradiciones judeocristianas palestinas: los familiares de Jesús (los *desposynoi*)[57] hicieron camino desde sus pueblos galileos por Palestina (Eusebio, *HE* I, 7,14)[58]. De acuerdo con la referencia de Pablo en 1 Cor 9,5, los hombres de la familia fueron normalmente acompañados por sus esposas, quienes eran igualmente cristianas (p. ej., Cleofás y María).

Ahora bien, lo realmente importante es determinar cuál fue el papel que jugaron estas esposas cristianas en la misión, a la luz del difícil doble acusativo que contiene el texto paulino *(adelphên gynaika)*. La expresión *adelphê* contiene una pista importante que apunta a que ambos, varón y mujer en este caso, comparten la tarea misionera[59]. Pablo utiliza este término, al igual que «hermano» *(adelphós)*, para referirse a personas que colaboran con él en la misión: por ejemplo, Febe (Rom 16,2; Sóstenes (1 Cor 1,1) o Timoteo (Flm 1; 2 Cor 1,1), aunque en otros momentos utilice «hermano» *(adelphós)* para referirse a los cristianos en general. Es decir, en

[57] En esta categoría se incluyen no solo los hermanos, sino también los familiares, como por ejemplo Cleofás.

[58] No se excluye que se movieran también fuera de Palestina. Cf. Richard Bauckham, *Gospel Women...*, p. 214.

[59] Cf. Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 1987, pp. 402-404; Elisabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella...*, p. 221.

los grupos de Judea y Galilea encontramos colaboradoras misioneras que hacían pareja con sus esposos, y compartían con ellos las tareas de la misión, como por otra parte, encontramos entre los colaboradores de Pablo (Prisca y Aquila, Junia y Andrónico, Filologo y Julia, entre otros. Existen también equipos misioneros formados por dos mujeres, como por ejemplo, Trifena y Trifosa y posiblemente Evodia y Síntique). Estas asociaciones misioneras fueron de gran importancia desde el principio para el éxito en la misión. El ejemplo de Prisca y Aquila avalaría el que estas «esposas hermanas» eran tan apreciadas como sus «maridos hermanos».

Entre las parejas misioneras, habría que situar aquí la que pudieron forman María y Cleofás (una «razonable conjetura»), en la que María podría haber tenido autoridad por sí misma al ser testigo del Resucitado. Es plausible también que Junia y Andrónico, pareja de misioneros considerados por Pablo como «insignes entre los apóstoles», pudieron ser también originarios de la Iglesia primitiva de Palestina. Su apostolado podría explicarse por el hecho de haber estado presentes en alguna de las apariciones, y en ese sentido, también algunas mujeres, como Junia, pudieron ser consideradas apóstoles[60].

Apoyándose en un testimonio de Clemente de Alejandría, comentando 1 Cor 9,5 (*Strom.* III, 6.53.5)[61], en donde afirma que estas parejas fueron «matrimonios espirituales» y actuaron como «coministros» *(syndiakónous)*, afirma que las mujeres se encargaron de penetrar en las estancias de las mujeres sin causar escándalo. Aunque la noticia pueda estar más en relación con la situación de la iglesia a finales del siglo II, lo cierto es que en sociedades patriarcales, donde la segregación de los espacios según el género está ampliamente atestiguada, es fácilmente comprensible este dato, tanto en el mundo gentil (en el que probablemente está pensando Clemente) como en la sociedad judía. La existencia de estos equipos misioneros, formados por un hombre y una mujer, fue de una gran importancia para la expansión del cristianismo primitivo. Las féminas de estos equipos pudieron conectar en un primer momento con las mujeres en sus propios espacios, al menos en algunos casos, como por ejemplo, mujeres más acomodadas y, por tanto, más controladas en sus movimientos fuera de la casa.

[60] Cf. Richard Bauckham, *Gospel Women...*, pp. 213-217.

[61] «(Ellos) llevaron consigo a sus mujeres como hermanas cristianas más que como esposas, para que realizaran con ellos el ministerio en relación a las mujeres de la casa, de manera que a través de ellas la enseñanza del Señor penetró sin escándalo en los apartamentos de las mujeres».

12) Las hijas profetisas de Felipe. Los Hechos mencionan la llegada de Pablo a Cesarea Marítima en el contexto del tercer viaje misionero de Pablo (Hch 18,23-21,16). Allí se aloja con Felipe (Hch 21,8-9), un misionero helenista que había predicado el evangelio en la costa (Hch 8,4-40) y que ahora parece vivir en Cesarea. De acuerdo con los datos, estaríamos ante un grupo cristiano de orientación carismático-profética, dada la mención de las cuatro hijas profetisas (Hch 21,9), que habría sido importante e independiente de Pablo[62].

La información de los Hechos sobre estas cuatro mujeres profetisas –un término que Lucas evita aplicarles– es muy escasa. No se han conservado sus nombres, pero sí que su actividad profética no fue un hecho aislado, sino permanente. No se presentan como profetisas itinerantes, sino ligadas a un lugar concreto, vinculado al lugar de vida de su padre. Los datos no permiten afirmar, sin embargo, que haya existido un orden de «vírgenes profetas». Es difícil decidir si el sentido del término «vírgenes» *(parthénoi)* significa simplemente «no casada» o «en edad de casarse», o si está vinculado necesariamente a la actividad profética. Según Eusebio, al menos una de ellas estuvo casada (*HE* III, 30,1).

Aunque Lucas apenas concede importancia a estas profetisas[63], lo cierto es que gozaron de un gran prestigio y reconocimiento, tanto en su tiempo como posteriormente entre las iglesias de Asia Menor, que hacen remontar hasta ellas su origen apostólico (Eusebio, *HE* III, 31). Estuvieron incluidas en las listas que marcaban la sucesión de profetas cristianos reconocidos desde el principio (*HE* V, 17), y los montanistas las incluyeron en sus listas para legitimar su profecía y su origen apostólico. Más aún, Eusebio relata que Papías, contemporáneo de Felipe, recibió *(pareilphénai)* de ellas un relato *(diégesin)* maravilloso (*HE* III, 39,9). Se las reconoce así como transmisoras de tradición apostólica (*HE* III, 39,7-17)[64]. Y, según estos testimonios, no es inverosímil que, aunque Lucas lo silencie, estas profetisas fueran dirigentes locales, como en Corinto.

[62] Cf. François Bovon, «Der Heilige Geist, die Kirche un die menschlichen Beziehungen nach Apostelgeschiche 20,36-21,16», en ibíd., *Lukas in neuer Sicht*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1985, pp. 181-204.

[63] No recuerda ninguna de sus profecías. Sí lo hace, en cambio, de la esclava de Apolo (Hch 16,17); retiene también el contenido de la profecía de Ágabo (Hch 21,10-11).

[64] Del verbo *paralambánō*, término técnico para hablar de tradición. Cf. Gerhard Delling, «Paralambánō», *TWNT* IV, 14-15.

b. *Mujeres en la primera generación de discípulos en la región siropalestinense*

Las noticias sobre las comunidades cristianas de primera generación en esta zona son muy escasas. Las menciones de mujeres son genéricas: «hombres y mujeres» (Hch 8,12; 9,2); «sus mujeres e hijos» (Hch 21,5). Si bien es identificable una técnica literaria conocida de Lucas, y son reconocibles sus intereses en esas alusiones, una vez más hemos de decir, que es del todo creíble que estos grupos estuvieran integrados por ambos sexos.

De acuerdo con Hechos, los helenistas que salieron de Jerusalén iniciaron su actividad evangelizadora en Samaría y en la costa mediterránea (Fenicia y Siria). En concreto, la redacción lucana menciona explícitamente a mujeres creyentes en Samaría, donde Felipe les anunció el evangelio y bautizó a hombres y mujeres. De ellas, como de los varones, se destaca que creyeron en el Reino de Dios y en Jesucristo (Hch 8,12). Aunque tenemos noticia de la evangelización en Samaría, una región fuertemente helenizada en el período grecorromano, Lucas apenas da noticias de esta iglesia.

Este breve informe puede conectarse con otro dato que recogemos del evangelio de Juan, a propósito de una mujer samaritana que da testimonio de Jesús entre sus compatriotas, conduciéndoles hasta la fe en Jesús (Jn 4)[65]. El relato de la Samaritana parece reflejar más bien el inicio de la misión en Samaría por parte de los helenistas que fueron expulsados de Jerusalén, probablemente en torno al año 40-42[66]. En la conversión de algunos samaritanos y su vinculación al grupo joánico habría jugado un rol destacado la mujer del relato.

De acuerdo con la narración joánica, la mujer cree que Jesús es el Mesías (4,25-26.29) y lo comparte con el resto de samaritanos, quienes creen por medio de su palabra (*dià tòn lógon*, Jn 4,39.42). El creer por la palabra aparece de nuevo en Jn 17,20, cuando Jesús reza por todos aquellos que creerán por medio de la palabra de sus discípulos. Es decir, que el evangelista aplica esa expresión, que alude a la predicación de sus discípulos y a la capacidad de atraer a otros al evangelio, también a la mujer de Samaría. Es plausible pensar que lo

[65] Sobre las influencias de las perspectivas samaritanas en el evangelio de Juan y su interés en resaltar que el Evangelio de Jesús está abierto a judíos y samaritanos, véase Edwin D. Freed, «Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?», *NT* 12 (1970) 241-256.

[66] Véase el capítulo VII de esta obra: «Las comunidades joánicas...».

hace así porque probablemente también ella fue reconocida en su papel misionero. Su función apostólica se resalta aún más si tenemos en cuenta que en el diálogo que Jesús mantiene con los discípulos antes de relatar la conversión de los samaritanos, Jesús les dice que él les ha enviado a segar lo que otros labraron (Jn 4,38), y utiliza un lenguaje claramente misionero (uso del importante verbo *apostéllô*). Las palabras de Jesús, a la luz de lo que viene a continuación parecen indicar que el trabajo de anunciar el evangelio fue primero de la mujer, y que ellos recogerán ahora sus frutos. Ella es esencial en la misión a Samaría, y así lo recuerda el evangelio de Juan[67].

La redacción lucana deja constancia de nuevo de mujeres cristianas de Damasco (Siria), quienes como el resto de la comunidad cristiana sufren la persecución de Pablo (Hch 9,1-31, en concreto en el v. 2; cf. Gal 1,13). La misión en esa zona, probablemente debida a los helenistas que huyeron de Jerusalén, habría atraído a mujeres judías que se convirtieron al cristianismo[68]. El testimonio lucano, en este caso, las vincula no solo a su experiencia de «discípulas del Señor» (cf. Hch 9,1), sino también a la persecución soportada por causa de su fe. Su fe, como la de los varones de estos lugares, fue confrontada muy rápidamente con el sufrimiento por causa de Cristo. Finalmente, también en Tiro se alude a las mujeres discípulas (Hch 21,5-6; cf. Hch 21,4) en el contexto del tercer viaje misionero de Pablo (Hch 18,23-21,16).

En su salida, los helenistas habían llegado hasta Antioquía (Hch 11,18-20), donde proclamaron la Buena Noticia. Las huellas de la tarea evangelizadora de las mujeres que llegan hasta Antioquía pueden hallarse en el evangelio de Mateo, en concreto, en su versión de la curación de la suegra de Pedro (Mt 8,14-15). También ellas habrían transmitido tradiciones discipulares de algunos milagros de Jesús que testimoniarían el papel de las mujeres en la predicación de la fe pascual, y en las que verían reflejado un discipulado y un liderazgo más inclusivo[69]. Es importante recordar que el origen del gru-

[67] Cf. Raymond Brown, «Roles of Women in the Fourth Gospel», *TS* 36 (1975) 691-692.

[68] La presencia de una comunidad cristiana en Damasco puede contener una noticia histórica, ya que, además, se sale del esquema lucano de evangelización trazado en Hch 1,8. No obstante, solo es posible avanzar una hipótesis sobre el origen de este grupo. Cf. Simon Légasse, «Paul's pre-Christian Career...»..., pp. 387-388.

[69] Cf. Elaine M. Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew*, Berlín 1991, p. 345. El análisis de las huellas de tradiciones femeninas en este relato en Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008, pp. 255-282.

po de los helenistas hay que buscarlo en la actuación y en la predicación de Jesús en Jerusalén.

2. Mujeres de la primera generación en las comunidades de Pablo (30-70 d.C.)

Las fuentes para reconstruir la vida y, en concreto, la presencia y funciones de las mujeres en las comunidades de Pablo son dos: los Hechos y sus cartas. En este apartado, nos centramos en las que son nombradas de manera explícita, recuperando para la memoria de los orígenes cristianos su identidad y su contribución a la expansión del cristianismo.

a. *Las mujeres de las comunidades de Pablo en las noticias de Hechos*

Retomamos en un primer momento las noticias consignadas en Hechos, tratando de extraer de ellas algunas informaciones históricas sobre la presencia de las mujeres en las comunidades fundadas por el apóstol Pablo. Lucas nos deja constancia de cuatro mujeres concretas: la madre de Timoteo (Hch 16,1) Lidia en Filipos (Hch 16,14-15.40), Prisca y Aquila (Hch 18,2) y Damaris, de la que únicamente se dice que se convirtió en Atenas y que no estaba vinculada al judaísmo (Hch 17,34)[70]. Además, Lucas conserva la memoria de un grupo de temerosas de Dios que se convierten en Tesalónica y Berea (Hch 17,4.12). En los casos de Lidia y Prisca habrá que confrontar las noticias de Lucas con las del propio Pablo, ya que también él alude a mujeres de la comunidad de Filipos (aunque omita la presencia de Lidia), y habla más de una vez de Prisca.

1) Eunice, la madre de Timoteo. En el contexto del segundo viaje misionero de Pablo (Hch 15,36-18,22), encontramos la breve alusión a la madre de Timoteo en Listra (Hch 16,1). De ella se dice que era una judía creyente. No es fácil determinar el significado del

[70] El códice D elimina su presencia del texto lucano, y el E, añade que era *timía*, es decir, «honorable». Por su parte algunos autores, desde Juan Crisóstomo, la han identificado como esposa de Dionisios (*metà tēs gunaikós*, *Sobre el sacerdocio* 4.7). El hecho de señalarla pudiera deberse a que se trata de una mujer filósofa. Cf. Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts*, pp. 246-247.

apelativo «creyente» *(pistês)*, pero parece muy plausible que se trate de una cristiana[71].

Si interpretamos el dato lucano a la luz de la otra mención que hay de esta mujer en el Nuevo Testamento, podríamos pensar que se trata de una mujer cristiana. En 2 Tim 1,5 se dice que junto con la abuela de Timoteo, Loide, la madre de Timoteo, llamada Eunice, ha contribuido a que la fe arraigue en Timoteo, uno de los principales colaboradores de Pablo, El texto de Timoteo destaca, por tanto, su función educadora de cara a la expansión y arraigo del cristianismo[72]. La referencia de Timoteo sobre Eunice y Loide nos permite pensar que otras muchas mujeres, en algunos casos viudas, o bien casadas con un marido no creyente, habrían podido influir para que sus hijos se adhirieran a la fe cristiana, algo muy valorado en los comienzos del cristianismo[73].

2) Mujeres ricas de Tesalónica y Berea. Lucas se refiere a la conversión de mujeres ricas («prominentes» y «distinguidas») en Tesalónica y Berea (Hch 17,4.12). Si bien se dice que fueron muchas, algo inverosímil, sí sería posible pensar que algunas lo hicieron, sobre todo, pensando que se refiere a la zona macedonia, donde las mujeres desempeñaron roles en la vida pública mucho más importantes que en otros lugares del Imperio[74]. Por otra parte, es algo generalmente aceptado que la conversión de algunos miembros de las clases altas ayudó a la implantación del movimiento cristiano en los centros urbanos de la zona oriental del Imperio[75]. Como otras mujeres adineradas en el mundo grecorromano, pudieron ejercer como

[71] Para algunos autores, se trataría de una mujer judía que conserva su fe, aunque haya confesado con su hijo, Timoteo, al Cristo resucitado. Para otros, que se trata de una mujer judía. No obstante, lo más probable es que el texto se refiera a ella como cristiana. Cf. I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, T&T Clark International, Londres y Nueva York 1999, pp. 694-695.

[72] Algo totalmente plausible, dado que en la Antigüedad se sabe que algunas viudas administraron los asuntos de sus hijos; y se encuentran testimonios de la estrecha vinculación entre hijas casadas y sus madres. Cf. Suzanne Dixon, *The Roman Mother*, Croom Helm, Londres 1988, pp. 63-67 y 220-228.

[73] Ef 6,1-4 contiene un pequeño corpus de instrucciones que recibirían los hijos/as. Por otra parte, *1 Clem* 21,6.8; *Did* 4,9; Policarpo, *Fil.* 4,2, refieren la gran importancia de instruir a los hijos. Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 331.

[74] Cf. William Tarn y G. T. Griffith, *La civilización helenística*, Fondo de Cultura Económica, México 1969, pp. 73-74, a propósito de las grandes princesas macedonias (p. ej., Arsinoe Filadelfa, Berenice, Estratonice).

[75] Cf. David W. J. Gill y Conrad Gempf, *The Book of Acts in its First Century Setting, vol. II: Graeco-Roman Setting*, Eerdmans, Grand Rapids 1994, p. 117.

benefactoras de las comunidades cristianas, y ser reconocida su función, afirmando su liderazgo en el grupo creyente[76].

3) Lidia. El relato de la conversión de otra mujer macedonia, Lidia (Hch 16,11-15.40), ha sido muy olvidado en los estudios sobre Hechos. Al contener en el medio el relato del carcelero que se convierte, muchos autores han preferido centrarse en este último, y proponerlo como memoria de la fundación de la iglesia de Filipos, relegando la figura femenina, que estaría igualmente a la base de esta iglesia paulina, según la narración lucana.

Es muy discutible si se trata o no de un personaje histórico. Por un lado, los intérpretes que apoyan que se trata de una mujer histórica inciden en que la narración de Hechos es más ambigua de lo que a veces se ha resaltado. De hecho no está tan claro que Lidia sea una temerosa de Dios, ni que Pablo se haya dirigido claramente a una sinagoga, pareciendo más bien que el apóstol se dirige al lugar de trabajo de Lidia, o a la reunión de una asociación. Es decir, que estaríamos ante una tradición que Lucas ha recibido y que habría hecho encajar con su propio esquema de la predicación paulina: Pablo se dirige primero a los judíos y luego a los paganos. Además, los datos que se aportan sobre la mujer son muy plausibles en el mundo grecorromano del siglo I, como veremos[77].

Por otro lado, los autores/as que se inclinan a tratarla como un personaje no histórico inciden en el carácter novelístico del relato de conversión de esta mujer, en paralelo al de las nobles de Tesalónica (Hch 17,4.12; cf. 17,33-34), al de Tecla, y a algunos ejemplos de Flavio Josefo[78]. Shelly Matthews, incide además en que este relato refleja la retórica lucana, según la cual, las mujeres ricas sirven para subrayar la importancia de una determinada religión, desviando la

[76] Al igual que Menodora (siglo I), que donó trigo y dinero para alimentar a la población infantil de su ciudad en Pisidia, y desempeñó múltiples cargos cívicos; o Plancia Pagna en Perge, o Vedia Marcia en Éfeso. Cf. James M. Arlandson, «Lifestyles of the Rich...»..., p. 161; Riet Van Bremen, «Women and Wealth», en Averil Cameron y Amélie Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Wayne State University, Detroit 1983, pp. 223-224.

[77] Cf. Richard S. Ascough, *Lydia: Paul's Cosmopolitan Hostess*, Liturgical Press, Collegeville 2009.

[78] Josefo, además, tiene muchas coincidencias con Hechos, con quien comparte muchas de las técnicas historiográficas, el énfasis en el patronazgo de los gentiles, el sentido apologético de sus relatos, aunque Lieu reconoce que «this does not mean it is entirely imaginative». Cf. Judith Lieu, «The "Attraction of Women" in/to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversión», *JSNT* 72 (1998) 16-19.

atención de personajes de clases inferiores. Así sucede en Hechos, al poner a continuación la historia de la esclava poseída por un espíritu divino que pronuncia oráculos (Hch 16,16-18)[79]. Finalmente, Pablo no habla de la tal Lidia en ninguna de sus cartas, tampoco en la que dirige a la iglesia de Filipos, donde en cambio, sí se refiere a dos mujeres, Evodia y Síntique, y sí cita en 1 Cor 16,15, a la familia de Estefanas, los primeros convertidos en Acaya. No es fácil de explicar la omisión paulina de una mujer que ha estado, de acuerdo al relato lucano, en los orígenes de la comunidad de Filipos, fundada por el apóstol; más aún, que está en el inicio de la misión de Pablo en Europa.

Sea o no un personaje histórico, lo que sí podría decirse es que estamos ante una narración que puede muy bien reflejar la vida de mujeres con medios económicos que se vincularon al movimiento cristiano y que habrían desempeñado un rol significativo en él. El que Lucas haya utilizado su tradición para sus propios intereses no excluye del todo la posibilidad de que su relato contenga algunos datos históricos[80], como tampoco el que, como en el caso de las mujeres de Tesalónica y Berea, Lucas ha moldeado su relato siguiendo una tendencia novelística[81]. Eso sí hay que tener en cuenta su tendencia a disminuir el rol protagónico de las mujeres, el afán por presentarlas de una manera que no contradiga las costumbres y creencias mediterráneas sobre las mujeres, y el interés por destacar la vinculación del movimiento cristiano con las élites sociales, para darle mayor credibilidad[82].

De Lidia se aportan algunos datos de su origen. Por el nombre podemos pensar que se trataría de una liberta[83], que ahora posee su

[79] Cf. Shelly Matthews, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Standford University, Standford 2001, p. 99.

[80] Sobre la estrategia lucana en este pasaje, véase Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, pp. 117-125; Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters...*, pp. 109-111.

[81] Cf. Judith Lieu, «The "Attraction of Women"»..., pp. 16-19.

[82] Cf. Shelly Matthews, «Elite Women, Public Religion, and Christian Propaganda in Acts 16», en Amy-Jill Levine-Marianne Blickenstaff (eds.), *A Feminist Companion to the Acts...*, pp. 124-133; L. Michael White, «Visualizing the "Real" World of Acts 16: Toward a Construction of a Social Index», en L. Michael White y O. Larry Yarbrough (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, Minneapolis 1995, pp. 234-261.

[83] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 160. Luise Schottroff, *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament*, Westminster-John Knox Press, Louisville 1991, p. 132, afirma que el nombre indica la irrelevancia de su familia, aunque no que se trate de una esclava

propia casa, y que es originaria de Tiatira, en Asia Menor, una región conocida en la antigüedad por el comercio de la lana y la púrpura (Homero, *Il.* 4,141-142). Lidia se ha trasladado a Filipos, probablemente por cuestiones de trabajo, como también parece que hicieron Prisca y Aquila.

Además del nombre, los Hechos identifican a Lidia por su profesión: es vendedora de púrpura (*porfyrópôlis*, Hch 16,14). Nuevamente aquí los distintos intérpretes optan por explicar el dato de manera diferenciada. Para algunos, Lidia se dedica a una profesión despreciada por el mal olor (tomando como base un texto de Cicerón, *Off.*, 1.42; 3) y, por tanto, su estatus social es bajo, contando con pocos medios económicos. Para ellos se trata de una mujer trabajadora que tiñe y vende sus productos[84].

Otros autores inciden en el hecho de que el comercio de la púrpura fue muy ventajoso[85], al menos para alguno de los tejidos teñidos con la púrpura proveniente del molusco, *murex*[86]. Algunas inscripciones, revelan que algunos de los que se dedicaron a este negocio –hombres y mujeres– desempeñaron algunos importantes cargos cívicos y fueron reconocidos benefactores. Si Lidia hubiera comerciado con púrpura auténtica –algo que no podemos saber con certeza– podría haber sido miembro de la casa imperial (cf. Fil 4,22), ya que los emperadores, desde Claudio tenían el monopolio de este comercio, y además, los esclavos y libertos fueron de los colectivos que tuvieron mayor movilidad en el mundo antiguo, y no sería, por tanto, inverosímil, encontrar a Lidia en Filipos. No obstante, no es fácil afirmar esto, ya que Lidia pudo comerciar con púrpura más barata. Aunque la descripción lucana cuadra bien con la retórica de Lucas en relación a la clase y al alto estatus social de las mujeres, no es necesario pensar que Lidia haya sido muy rica, aun-

(además, el texto dice que posee una casa). Referencias bibliográficas sobre los testimonios epigráficos de este nombre se pueden encontrar en Colin J. Hemer, *The Books of Acts...*, p. 231.

[84] Cf. Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, pp. 99-109; Luise Schottroff, *Let the Oppressed...*, p. 134.

[85] Cf. Richard S. Ascough, *Lydia...*, p. 51; Peter Oakes, *Philippians: From People to Letter*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 64; Shelly Matthews, *First Converts...*, pp. 124-127.

[86] Existen otros dos modos de obtener púrpura, de distinta calidad y precio: a partir de las raíces de una planta *(rubia)*, y que, según Plinio, *Hist. Nat.* 7,56.195, fue inventado en Sardis, una ciudad cerca de Lidia, más barato que el mencionado; y a partir de un insecto o de un tipo de roble característico del Mediterráneo. Cf. Richard S. Ascough, *Lydia...*, pp. 76-77.

que sí ha podido alcanzar un nivel de vida más alto que la mayoría de la gente gracias a su negocio[87]: tiene y gobierna una casa, da hospedaje y, además, viaja, todo ello signos de su autonomía.

Es fácil, además, que estuviera vinculada a alguna asociación voluntaria o *collegia.* La presencia femenina en estos gremios está atestiguada (las inscripciones hablan de *purpuraius* y *purpuraia*), aunque menor que la de varones. Las fuentes permiten avanzar la hipótesis de que hubo mujeres como Lidia dedicadas al comercio de la púrpura, que prosperaron gracias a ello, y ejercieron como benefactoras de sus grupos profesionales[88].

Otro dato discutido es la vinculación de Lidia o no con el judaísmo. El texto lucano dice que «adoraba a Dios» (*sebomenê ton theon,* Hch 16,14), y que Pablo la encuentra, junto con otras mujeres en el «lugar para orar» (*proseuchên*, Hch 16,3) durante el sábado. Son varias las ambigüedades en el relato que nos permitirían pensar que Lucas ha trabajado «editorialmente» una tradición que ha recibido sobre el origen de la comunidad de Filipos vinculada a una mujer para adaptarla a sus intereses teológicos[89].

Lucas considera a Lidia «adoradora de Dios», y usa un término que ciertamente en otros lugares es sinónimo de «temeroso de Dios» (*phoboúmenoi tòn theón*, Hch 10,2.22; 13,16.26; 13,50; 17,4.17; 18,7). Sin embargo, aplica la expresión únicamente a Lidia y no a las otras mujeres que están con ella (Hch 16,14), algo inusual en Lucas, que siempre identifica a quienes escuchan a Pablo como judíos o gentiles. Por otra parte, la expresión «adorador/a de Dios» puede incluir a personas que tienen muy diferente interacción con los judíos, no necesariamente religiosa. Por ejemplo, puede indicar que son benefactores, como aparece en algunas inscripciones (decreto honorario de Julia Severa, mujer gentil de Acmonia [Asia Menor] del siglo I, quien ayudó a la construcción y decoración de la sinagoga, pero que es reconocida como sacerdotisa del culto imperial y miembro de la élite social).

El lugar de oración al que llegan se identifica como *proseuchê* (Hch 16,13), un término que en otras ocasiones indicaría una sina-

[87] Cf. Jean-Pierre Sterck-Degueldre, *Eine Frau namens Lydia*, Mohr Siebeck, Tubinga 2004, pp. 234-238.

[88] Cf. Richard S. Ascough, *Paul's Macedonian Associations: The Social Context of 1 Thessalonians and Philippians*, Mohr Siebeck, Tubinga 2003, pp. 54-59.

[89] Sigo en esta parte a Richard S. Ascough, *Lydia...*, pp. 83-95.

goga. El espacio ciertamente es ritual («nos sentamos y empezamos a hablar», Hch 16,13), pero es lo suficientemente ambiguo como para indicar otro espacio ritual distinto a una sinagoga. No cuadra con los testimonios de las sinagogas en el siglo I el que estuvieran fuera de las ciudades, sino en el centro. Para encajarlo en el esquema que Lucas tiene de la misión paulina (primero a los judíos y luego a los griegos), habría añadido «en el día de sábado». Sin embargo, otra interpretación posible es que sea el lugar donde un grupo de mujeres se reúnen para dar culto a alguna divinidad, y no necesariamente al Dios judío. Esta explicación cuadra perfectamente con el conocimiento que tenemos sobre el rol de las mujeres de Filipos en las distintas religiones[90]. Por último, el «suponíamos» del v. 13 parece un indicio de redacción lucana, que quiere marcar una vez más como la misión paulina comienza primero con los judíos.

Según todo lo que acabamos de decir, parece más bien que Lidia habría sido gentil. Todas las informaciones sobre ella cuadran con la realidad socio-histórica de las mujeres en Filipos y con el modo de proceder Pablo en su misión[91]. La memoria lucana ha vinculado a esta mujer con una casa abierta a la comunidad cristiana (Hch 16,14-15.40), que ofrece hospitalidad a los misioneros, y ella es la anfitriona encargada de ello. Teniendo en cuenta la importancia de las mujeres macedonias en la vida pública, es plausible que el primer grupo de convertidas en Filipos hubieran sido mujeres, y que la comunidad tuviera su primer lugar para reunirse en la casa de una de ellas, una mujer comerciante, Lidia. Además, la hospitalidad de los filipenses es reconocida y alabada por Pablo en su carta a los filipenses (cf. Fil 4,14-17).

La tarea de dar hospitalidad, de acuerdo con los datos de Hechos, y que no tiene porque ser del todo inverosímil, pudo no estar exenta de dificultades y tensiones con el entorno social (cf. Hch 16,16-39: conflictos de Pablo y Silas a propósito de la esclava a la que liberan del espíritu que la hacía profetizar; o Hch 17,1-9, donde los habitantes de

[90] Esta podría ser la mejor explicación para los abundantes relieves en las rocas que marcan la subida a la acrópolis. Cf. Valerie Abrahamsen, «Christianity and the Rock Reliefs at Philippi», *BA* 51 (1988) 46-56. *Ib.*, *Women and Worship at Philippi*, Astarte Shell, Portland 1995.

[91] Véase el capítulo IV de este libro. No obstante, son muchos quienes piensan que se trataría de una mujer «temerosa de Dios» y que, por tanto, ha adoptado en alguna medida el estilo de vida judío, aun sin hacerse judía. Cf. Shelly Matthews, *First Converts*, 124-127; Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts*, 93-98; Luise Schottroff, *Let the Oppressed*, 133.

Tesalónica van a buscar a Pablo y Silas a casa de Jasón para llevarlos a los magistrados de la ciudad)[92]. El mismo Pablo dice que sufrió persecuciones, sediciones, angustias y ultrajes (cf. 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,8-10; 6,3-10) en su apostolado. Al dar hospitalidad, Lidia se sitúa al lado de María, la madre de Juan Marcos, en Jerusalén (Hch 12,12), Ninfa en Laodicea (Col 4,15) o Prisca (Rom 16,3-5; 1 Cor 16,19).

El hecho de que Lidia hospede al apóstol al convertirse es algo normal. Encaja muy bien con el dato de Rom 16,23. Allí se dice que Gayo, una de las personas que Pablo ha bautizado en Corinto (1 Cor 1,14-16) da hospitalidad *(chénos)* a él y a toda la iglesia en su casa. Es plausible que al actuar así –agradecida por haberla incorporado al grupo cristiano–, Pablo la haya instruido en particular o haya reparado los objetos de piel de su casa, comportándose de acuerdo con el sistema de reciprocidad propia de los sistemas de patronazgo y clientelismo[93]. Lo que Lucas omite, y que probablemente se diera, es que Pablo comparte mesa con ella. Sin embargo, Lucas espera a hacer explícita la comunión de mesa con los gentiles en el episodio del carcelero (Hch 17,34). Su silencio está en sintonía con el hecho de no presentar a mujeres honorables en banquetes públicos en su evangelio[94].

Con Ascough puede concluirse razonablemente que Lidia habría tenido una casa de tamaño medio, con capacidad para alojar a gente en ella. Podría ser un edificio grande, al estilo de algunas casas que se han encontrado en Filipos del tiempo de Lidia, aunque son muy pocas las evidencias de este tipo en este período[95].

Cuadra igualmente bien con los testimonios paulinos sobre las mujeres–y desde luego no tanto con Lucas– el hecho de que estemos ante una mujer con palabra e iniciativa propia («Si juzgáis que soy fiel al Señor, venid y quedaos en mi casa. Y nos obligó *[parabiázomai]* a ir», Hch 16,15), y que no le importa correr riesgos (cf. Hch 16,16-39)[96].

[92] Cf. Luise Schottroff, *Let the Oppressed*, 133.

[93] Cf. Halvor Moxnes, «Patron-Client Relations and the New Community», en Jerome H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 262-263.

[94] Véase en este sentido: Kathleen E. Corley, *Private Women...*, pp. 108-146.

[95] Cf. Richard S. Ascough, *Lydia...*, p. 33; Chaido Koukouli-Chrysantaki, «Colonia Iulia Augusta Philippensis», en Charalambos Bakirtzis y Helmut Koester (eds.), *Philippi at the Time of Paul and after his Death*, Trinity Press International, Harrisburg 1998, p. 24.

[96] Cf. Ivoni Richter Reimer, *Women in the Acts...*, pp. 117-125; Luise Schottroff, *Lydia's Impatient Sisters...*, pp. 109-111.

b. *Las mujeres de las comunidades de Pablo en sus cartas*

Las menciones de colaboradoras femeninas en la misión paulina se entrelazan con las de otros varones relevantes. El número de mujeres nombradas en las cartas es bastante menor que el de varones, al igual que es inferior el porcentaje de féminas líderes en relación a los hombres que realizan las mismas funciones. Sin embargo, de ello no puede deducirse sin más que esta fuera la realidad histórica. Como sucede con otros testimonios que vieron la luz en sociedades androcéntricas y patriarcales, las mujeres quedan prácticamente ocultas y sus existencias concretas apenas son reconocibles en la escritura masculina.

La evocación de sus nombres, junto con aquello que hicieron a favor de la consolidación y extensión del movimiento cristiano en sus orígenes, es la expresión de las dificultades sufridas conjuntamente por varones y mujeres, de su valentía en el anuncio del evangelio y en la construcción de la fraternidad, y son expresión igualmente de la «alta estima recíproca», en Cristo, que Pablo y ellos/as se tenían[97].

Las comunidades paulinas no tienen estructuras uniformes de liderazgo. En ellas existen muchos colaboradores/as en la misión, que realizan tareas muy diversas: visitan las comunidades para verificar el crecimiento de su fe y animarlas en las dificultades (1 Tes 3,2.6), llevan mensajes del apóstol y cartas (Rom 16,1; 1 Cor 4,7; 16,10), informan a Pablo de los problemas comunitarios (1 Cor 1,11), supervisan las iglesias locales, instruyen y evangelizan (cf. Rom 16; 1 Cor 16,10). Algunos de estos hombres y mujeres permanecieron como líderes locales, mientras que otros fueron también itinerantes. No es posible, sin embargo, distinguir bien unos de otros, y hay una cierta ambigüedad[98].

La autoridad femenina se inscribe en este marco, en el que el liderazgo de las féminas se trasluce en los títulos que reciben, al igual que otros varones, y que atestiguan su inclusión en los distintos equipos misioneros, para favorecer el arraigo y la inculturación del

[97] Así lo resalta al comentar Rom 16,1-16, Karl Barth, *Carta a los romanos*, BAC, Madrid 1998, p. 609.

[98] No es claro, por ejemplo, si Epafras de Colosas, fue solo misionero en su iglesia local (Col 1,7ss; 4,12ss), porque de acuerdo con Fil 2,25-29; 4,18, fue también itinerante. Cf. Ben Witherington III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University, Cambridge 1988, pp. 109-110.

evangelio en las culturas mediterráneas, y para animar la vida de los grupos cristianos. La comparación de los datos sobre mujeres en estos equipos misioneros, (y que tenemos la suerte que Pablo haya dejado) con las noticias que describen la actividad de los colaboradores masculinos, se descubre que desempeñaron «una intensa actividad misionera» que desempeñaron en sus comunidades locales, en los viajes, por medio del comercio, y a través de los oficios que desempeñaron, y eso, a pesar de muchas dificultades y peligros.

Los títulos de ministra, benefactora, apóstol, colaboradora, hermana, sancionaron y fomentaron la implicación activa y significativa de las mujeres en el cristianismo, y ofrecieron el ámbito de respetabilidad necesaria para vivir en unas sociedades estructuradas y articuladas en torno al honor (prestigio, reconocimiento y estima pública). Algunas creencias, valores y conductas que la sociedad circundante catalogaba de ofensivas y deshonrosas, los grupos paulinos, en estos momentos, las alababan y estimaban. Las críticas sociales se transforman en felicitaciones para aquellas mujeres que con su inteligencia, su capacidad para compartir sus bienes, su tiempo y sus cualidades contribuyen al crecimiento del movimiento cristiano.

Los títulos representan así una palabra visible de autentificación y acreditación de estas mujeres que con sus obras se han ganado el derecho a ser consideradas socialmente dentro de su grupo[99]. Pero, además, siendo utilizados por el apóstol, sancionan y legitiman la autoridad y el liderazgo femenino. De hecho, es una creencia firmemente arraigada en el mundo antiguo que la aprobación y la alabanza dada por alguien que posee un alto estatus o goza de gran prestigio incrementa el honor de quien recibe el elogio, el puesto o el reconocimiento de sus acciones. Las mujeres reciben estos títulos del mismo apóstol. Por otra parte, el hecho de que sean conocidos por más comunidades que aquellas a las que estaría ligadas en principio estas mujeres (bien porque se movían entre las distintas comunidades o eran enviadas con misivas de Pablo, o bien a través de las mismas cartas de Pablo que podrían circular de un lugar a otro), es un signo de que su prestigio es muy grande, ya que el honor crece en la medida en que más gente lo reconoce.

1) Evodia y Síntique. Con el fin de dar unidad a la exposición sobre las mujeres en las comunidades de Pablo, a partir de los datos

[99] Cf. Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1995, p. 48.

de Hechos, comenzaremos por otras dos mujeres de Filipos, a las que Pablo sí recuerda en su carta a los Filipenses (Fil 4,2): Evodia y Síntique, dirigentes locales de esa comunidad macedonia, probablemente porque tenía recursos económicos[100]. Es muy relevante el hecho de que se las nombre juntas, como si formasen equipo entre ellas de manera autónoma, sin depender de varones[101].

Los nombres de Evodia (viaje próspero, éxito) y Síntique (suerte), bien atestiguados en inscripciones griegas, nos hablan de su origen gentil (sobre todo el nombre de Síntique, que aparece nombrado después de la diosa de la fortuna)[102]. Podrían pertenecer al grupo de metecos que poblaban Filipos y que podrían dedicarse al comercio y a la artesanía[103]. Algún autor ha avanzado la conjetura, de que podrían provenir de Tiatira, la ciudad de Lidia (Hch 16,14-15). Si es así y el nombre de Lidia indicara su origen («la Lidia», ya que Tiatira estaba en Lidia)[104], podría identificarse a la mujer de Hechos con alguna de las que aparecen en Filipenses, algo en absoluto verificable[105].

Evodia y Síntique tuvieron un liderazgo reconocido en la comunidad de Filipos y, en general, en el movimiento paulino a la luz de los datos de Filipenses[106]. Ambas lucharon juntamente con Pablo a favor del evangelio, y son dirigentes en su comunidad (cf. 1 Cor 16,16.18; 1 Tes 5,12). De ahí que el apóstol esté preocupado por sus desavenencias ya que su conflicto no es indiferente para la vida comunitaria, ni para el testimonio hacia fuera.

No se trata de problemas interpersonales, sino que los datos de la carta apuntan a un conflicto relacionado con su tarea evangeliza-

[100] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988, pp. 102-103.

[101] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, pp. 315-316.

[102] Cf. Gordon D. Fee, *Philippians*, Intervarsity Press, Downers Grove y Leicester 1999, p. 390.

[103] Aunque la mayoría de las inscripciones son latinas, los artesanos que las hicieron grabaron sus marcas de montar en griego. Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos...*, pp. 84-85.

[104] Cf. George Johnston, *Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*, Attic, Greenwood 1967, p. 46; Luise Schottroff, *Let the Oppressed...*, p. 132.

[105] Cf. Nils A. Dahl, «Euodia and Syntyche and Paul's Letter to the Philippians», en L. Michael White y O. Larry Yarbourgh (eds.), *The Social World of the First Christian. Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Fortress, Minneapolis 1995, p. 4.

[106] Hay que tener en cuenta que Evodia y Síntique son colocadas en el grupo de Clemente y los otros colaboradores *(synergós)* de Pablo. Se las califica, por tanto, como miembros de un equipo misionero de Filipos. En contra de Francis X. Malinowski, «The Brave Women of Philippi», *BTB* 15 (1985) 62.

dora y con las dificultades que conlleva: como Clemente y otros son colaboradoras *(synergoi)*, y es plausible que pertenezcan a un mismo equipo misionero[107]. Por tanto, se destaca de ellas su papel en la difusión del evangelio. Es fácil que ninguno de los colaboradores nombrados sea itinerante, sino personas que trabajaron activamente con Pablo en el inicio de la misión en Filipos, una importante colonia romana, y que una vez que él se fue, continuaron animando la vida de ese colectivo cristiano. Por lo tanto, sostienen la vida de la comunidad. A ellos podría dirigirse Pablo en el agradecimiento inicial de la carta (Fil 1,3-6). Ambas mujeres son comparadas con atletas que han trabajado duro, al unísono y con valentía, e incluso con sufrimientos por causa del evangelio, al igual que Pablo[108]. Es posible que la referencia a ellas contenga además un indicio de su trabajo misionero entre no creyentes, y al éxito tenido, a pesar de los sufrimientos que esto pudo traerles (sin que pueda excluirse del todo la referencia a conflictos internos de la comunidad). Es posible que ellas hayan sido nombradas por las dificultades que han surgido de cara a la misión, pero seguramente han quedado en la sombra otras mujeres líderes en las comunidades paulinas cuyo ministerio se desenvolvió sin problemas[109].

La preocupación del apóstol le lleva a exhortar a cada una[110] a tener el mismo sentir y pensar en el Señor (Fil 2,2; Rom 12,16; 15,5), algo especialmente importante en esta carta. La referencia a Fil 2,2-4 ilumina la petición hecha a ambas mujeres: tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús es renunciar a la búsqueda de vanagloria y al espíritu de rivalidad, y cultivar la humildad, la preocupación por

[107] Cf. Wendy Cotter, «Women's Authority Roles...»,... p. 353.

[108] El paralelo de *synēthlēsán mou* con *synergôn mou*, permite pensar en ambas mujeres como colaboradoras y, además, es un indicio más de los sufrimientos que atravesaban los equipos misioneros. Pablo utiliza el término *synathléō* (combatir) solo en otro momento: Fil 1,27-30 (cf. 1 Tes 2,2) para referirse a la lucha de la comunidad contra una amenaza externa (véase también Hch 16,19-40; 1 Tes 2,2). Su exhortación va dirigida a que como atletas que pelean juntos, uno al lado del otro, mirando unos por otros, con valentía, como han hecho también Evodia y Síntique, a su lado. Cf. Francis X. Malinowski, «The Brave Women...»..., p. 62.

[109] Craig S. Keener, *Paul, Women & Wifes. Marriage and Womens Ministry in the Letters of Paul*, Hendrickson, Peabody 1992, p. 243.

[110] Con cada nombre se repite el «os exhorto» (Flp 4,2). Es muy significativo que la admonición a Evodia y Síntique comience con el verbo *parakaleō* (exhortar), un verbo frecuente en las exhortaciones de sus cartas. Estaríamos ante un indicio de que la preocupación de Pablo por sus desavenencias es comunitaria, y no un asunto meramente personal. Cf. Nils A. Dahl, «Euodia and Syntyche...»..., pp. 5-6.

los demás y el convencimiento de que toda persona es superior a uno/a mismo/a[111]. Para ello, pide la ayuda de otros miembros de la comunidad. Las invita a orientar todas sus energías y a vencer todas las dificultades uniéndose al amor de Cristo, única norma para la comunidad. Los problemas que ellas padecen, a la luz de toda la carta, son los de toda la comunidad, y efectivamente el singularizarlas tiene que ver con que esos conflictos repercuten más en la vida comunitaria si se trata de dirigentes. El modelo que Pablo les propone de liderazgo está en sintonía con la predicación de Jesucristo, como Siervo y Señor. Acentúa el abajamiento, algo que él mismo vivió: «somos la basura del mundo y el deshecho de todos» (cf. 1 Cor 4,9-13).

2) María, Trifena, Trifosa y Pérside, «colaboradoras». En los saludos que Pablo envía a la comunidad de Roma se encuentran varias mujeres de las que el apóstol afirma que han trabajado mucho en el Señor: María (Rom 12,6), Trifena, Trifosa, y Pérside (Rom 16,12). Se utiliza el verbo *kopiaô* (afanarse, cansarse), que en Pablo llega a tener un significado casi técnico: el trabajo misionero (1 Cor 3,8; 2 Cor 10,15; 1 Tes 3,5) y, en algún caso, el trabajo hecho por amor, en favor de la comunidad (1 Cor 15,58; 1 Tes 1,3). Pablo se refiere a su propio trabajo de apostolado (1 Cor 15,10; Fil 2,16), y al de los dirigentes comunitarios (1 Cor 16,16; 1 Tes 5,12) con ese mismo verbo.

Las referencias a *synergós* y *kópos* (colaborador y trabajo/fatiga) en las cartas hacen pensar que se trata de términos probablemente equivalentes, y que designan un grupo de colaboradores en la misión, a quienes se les reconoce algún tipo de autoridad. Algunos textos son clarificadores en este sentido. En concreto, 1 Cor 16,16.18 insta a los corintios a reconocer el liderazgo de todo «aquel que colabora *(synergoûnti)* y trabaja *(kopiônti)*», con un término que no admite duda («someterse», *hypotássêsthe*).

Más aún en 1 Tes 5,12, Pablo ruega a los tesalonicenses que reconozcan la autoridad de los que se afanan *(kopiôntas)* entre ellos, y los identifica igualmente como quienes «os presiden *(proistaménous)* en el Señor y os amonestan *(nouthetoûntas)*». La unión de estos dos últimos términos implicaría que su liderazgo está vinculado a algún

[111] Cf. Elisa Estévez, «Filipenses: La carta de la fidelidad a Cristo y a su evangelio», en José Cristo Rey García Paredes y Fernando Prado (eds.), «Sois una carta de Cristo (2 Cor 3,3): misión y transmisión», XXXVIII Semana Nacional para Institutos de Vida Consagrada, Claretianas, Madrid 2009, pp. 241-305.

tipo de palabra autoritativa, como tienen los padres en la familia[112]. El verbo *noutheteô* significa básicamente «instruir»[113], avivando la memoria, haciendo alguna observación o advertencia. Por tanto, es tarea de estos líderes comunitarios educar a sus comunidades, por medio de la enseñanza y/o la predicación.

El reconocimiento específico de que algunas mujeres se han afanado por el evangelio (María, Trifosa, Trifena y Pérside) supone la afirmación de su liderazgo. Al presidir sus comunidades han resignificado su papel de cuidadoras, ya que el verbo *proístemi* significa «dirigir», pero, además, «proteger» y «cuidar», ambos sentidos unidos en las cartas paulinas[114]. Es decir, estas mujeres ejercen su liderazgo alentando el caminar comunitario con exhortaciones adecuadas al momento que viven, incluso corrigiendo si es preciso. Por otra parte, el que ese mismo término se aplique a varones que desempeñan las mismas tareas es un indicativo del modo en que se redefine la autoridad masculina en la iglesia, introduciendo el cuidado como una cualidad imprescindible. Además, y como hemos visto anteriormente con el término *diákonos*, también aquí los que se afanan en el trabajo por el evangelio, han sufrido numerosas fatigas por ello (2 Cor 6,5; 11,23.27).

De manera explícita algunos de los testimonios paulinos asocian a las mujeres con el ámbito de la casa, presentándolas como dirigentes, anfitrionas y benefactoras. En los comienzos del movimiento cristiano las casas privadas desempeñaron una función central como lugares donde las comunidades se reunían, se nutrían y se animaban en la tarea misionera (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Flm 2). En ellas se oraba, se fortalecían los lazos de hermandad entre los creyentes, se salía al paso de sus necesidades (atención a enfermos, encarcelados...), eran centros de instrucción inicial de la fe, se practicaba la hospitalidad y eran el lugar del que se partía y al que se llegaba en los viajes misioneros. Pero, además habría que resaltar que las casas funcionaron como lugares apropiados para atraer a nuevos miembros a la comunidad cristiana, como podría deducirse de la importancia que Pablo da en alguna de sus cartas al hecho de que pueda observarse el comportamiento de los creyentes desde fuera y

[112] Cf. Ef 6,4; Filón, *Spec.* 2.232; Josefo, *Ant.* 4.260.

[113] Es un término compuesto de *nous* y *tithêmi*.

[114] Cf. Bo Reicke, «Proístêmi», *TWNT*, 701-702. La vinculación entre dirigencia y cuidado está expresamente formulada en 1 Tim 3,4, donde aparece los términos *proistemi* y *epimeleô*.

provocar a la aceptación o al rechazo (cf. 1 Cor 14,23-25). Sin duda este modo de organización contribuyó a reforzar el protagonismo de las mujeres cuyas tareas de dirigencia podían verse como una extensión de sus actividades en el ámbito de la casa. De esta manera, las mujeres pudieron desempeñar funciones públicas sin desafiar abiertamente la estructura social, sustentada en la división según el género de los espacios públicos y privados.

3) Prisc(il)a, misionera itinerante, artesana, maestra y anfitriona. Los datos paulinos hablan, al igual que Lucas de Priscila/Prisca[115] y Aquila (1 Cor 16,19; Rom 16,3-5; Hch 18,1-3.18; 18,24-19,1), una pareja de misioneros casados, artesanos, que combinaron su itinerancia con la permanencia en algunas ciudades del Imperio, y que pusieron cuanto tenían (casa, bienes, y sus personas) al servicio del movimiento cristiano. La relevancia de esta mujer y su esposo, se destaca porque su recuerdo pervive en la generación de las Pastorales, donde aparecen nombrados de nuevo (2 Tim 4,19). Pero, además, porque su nombre aparece antes del de Aquila en dos ocasiones: Rom 16,3 (cf. 2 Tim 4,19) y Hch 18,18, contraviniendo así los cánones sociales al uso[116]. La explicación que se ha dado a este hecho incide en dos direcciones: por un lado, en que la categoría social de Prisc(il)a sea más alta que la de su marido, y, por otro lado, al éxito que esta líder femenina ha tenido como agente de evangelización en las iglesias domésticas y en la misión itinerante[117]. Pero, además, Pablo en ningún momento se refiere a ella como esposa (al contrario que en Hechos), sino que subraya el pleno compromiso de esta mujer en la tarea misionera en plano de igualdad e interdependencia con el varón.

Prisc(il)a y su marido se han movido por tres grandes ciudades del Imperio romano. Combinaron su profesión como artesanos dedicados al negocio de la piel con la tarea misionera. Las fuentes los sitúan por primera vez como emigrantes judíos en Roma, de donde salieron cuando Claudio (41-54 d.C.) expulsó de allí a los judíos a

[115] Lucas es quien usa el diminutivo, Priscila, mientras que Pablo se refiere a ella siempre como Prisca (en 1 Cor 16,19, hay una variante, sostenida por algunos manuscritos que contiene el nombre de Priscilla).

[116] No así en Hch 18,2.26 ni en 1 Cor 19,19.

[117] Con respecto al primer aspecto, véase Marleen Boundreau Flory, «Where Women Precede Men: Factors Influencing the Placement of Names in Roman Epitaphs», *CJ* 79 (1983-1984) 216-224; afirmado igualmente por Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 58, quienes además resaltan el segundo (pp. 314-315).

causa de los desordenes creados entre grupos judíos y judeocristianos[118]. De allí se habrían trasladado a Corinto, donde hospedaron a Pablo (Hch 18,2-3). Y finalmente los encontramos viviendo en Éfeso, a donde llegaron acompañados de Pablo (Hch 18,18-19,1), y donde dieron hospitalidad a Apolo, a quien instruyen. Teniendo en cuenta que Pablo les envía saludos en su carta a los Romanos, es presumible pensar que regresaron a Roma más adelante.

Allí donde viven, Prisc(il)a y Aquila ofrecen su casa a la comunidad cristiana. Así se dice explícitamente de Roma (Rom 16,5) y de Éfeso (1 Cor 16,19), pero puede deducirse indirectamente también de Corinto, ya que según Hch 18,2-3, fueron anfitriones de Pablo, y por extensión, de resto de la comunidad cristiana. No podemos asegurar qué tipo de casa habrán ofrecido, pero pudiera ser que tuvieran alquilada una *domus* no demasiado pequeña, y con capacidad para las reuniones comunitarias, del tipo de la de otros cristianos significativos, como Gayo en Corinto (Rom 16,23, 1 Cor 1,14) y Estéfanas (1 Cor 1,16; 16,16-18)[119].

Prisc(il)a es considerada, además, como «colaboradora» *(synergós)*, al igual que su marido, el título más frecuente para referirse a los colaboradores de Pablo[120]: entre ellos, algunos líderes muy importantes como Timoteo (Rom 16,21[121]; 1 Tes 3,2), Apolo (1 Cor 3,9), Tito (2 Cor 8,23), Epafrodito (Fil 2,25), Clemente (Fil 4,3) y Filemón (Flm 1). Entre las mujeres lo reciben, además, Evodia y Síntique (Fil 4,3), que parece que no fueron itinerantes, como Prisc(il)a y Aquila. El título no se halla referido a los creyentes en general (cf. 1 Cor 3,9; 1 Tes 3,2; Rom 16,3.9; 1 Tes 3,2; Rom 16,21; Fil 2,25; Flm 24; 2 Cor 8,23; 1,24).

Pero, Pablo todavía aporta un dato más sobre esta mujer y su marido. Dice de ellos que «expusieron *(hupéthêkan)* su vida por mí» (Rom 16,4). El vocabulario paulino recuerda a otros textos donde

[118] Véase el capítulo IX de este libro.

[119] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, pp. 57-59.

[120] De las 13 veces que aparece en el NT, todas excepto una (3 Jn 8) están en Pablo. Como dice Ulric Wilckens, *La carta a los Romanos. Rom 6-16*, Sígueme, Salamanca 1992, 483, el significado de *synergos* es el de «mandatario de Dios» que trabaja con Pablo «en la obra común de la evangelización».

[121] En 1 Tes 3,2, sin embargo, Pablo llama a Timoteo «colaborador de Dios», quizás debido a que los cristianos pudiesen poner en duda la autoridad de Timoteo para resolver los problemas en Tesalónica. Cf. Carlos Gil Arbiol, *Primera y segunda cartas a los Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 73.

Pablo alude a las dificultades y peligros que entraña la vida misionera, bien por los obstáculos y aprietos que pueden encontrar en los viajes, como también por otro tipo de situaciones familiares difíciles que podrían darse en las conversiones al cristianismo (p. ej. en los matrimonios de mujeres cristianas con maridos no cristianos: 1 Cor 7,12-16; 1 Pe 3,1-2), o con los adversarios externos, como acabamos de ver en el caso de Evodia y Síntique (Fil 4,2-3). Pero, pensando propiamente en Prisca, MacDonald se hace la pregunta de si ese riesgo corrido por esta mujer podría estar relacionado con los peligros que entrañaba la evangelización de mujeres paganas en sus propias casas, una tarea que pudo estar ya desde el principio asociado con las mujeres cristianas, si se tienen en cuenta los códigos del mundo mediterráneo antiguo[122].

Finalmente, los Hechos nos hablan de otra tarea realizada por Prisc(il)a y Aquila: la enseñanza (Hch 18,24-26), aunque a ninguno se le llame «maestros». De acuerdo con el testimonio de Hch 18,2-3, parece que esta pareja acogería en su casa de Éfeso a Apolo (como Pablo lo había sido en Corinto).

Prisc(il)a –junto a su marido– se atreve a corregir los conocimientos insuficientes del judío alejandrino Apolo, quien daba muestras de ser «elocuente» y, además, «estaba impuesto en las Escrituras» (Hch 18,24). El texto lucano afirma que «le explicaron el camino de Dios con más exactitud» (Hch 18,26). Es fácil que Prisc(il)a se apoyara en tradiciones orales, como otros muchos de los primeros integrantes del movimiento de Jesús. La importancia de estas tradiciones en los tiempos iniciales habría dado una igual participación a hombres y mujeres en la formación de las tradiciones cristianas emergentes. En cambio, el paso a las tradiciones escritas traería una consecuencia: las mujeres serían relegadas de las funciones de enseñanza y predicación, por no haber aprendido a leer y escribir.

Finalmente, Apolo, es enviado desde allí con una carta de recomendación para los cristianos de Corinto (Hch 18,26), un dato que ratifica la autoridad que Prisc(il)a y Aquila tenían. Actúan como Pablo mismo hace, por ejemplo, con Febe (Rom 16,1).

[122] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Verbo Divino, Estella 2004, p. 256. En los siglos III y IV, las constituciones apostólicas, *Didascalia Apostolorum* y *Constituciones Apostólicas*, afirman el papel de las diaconisas en esta tarea evangelizadora.

Por las cartas de Pablo conocemos otras parejas misioneras, como Andrónico y Junia (Rom 16,7), y otras dos de las que solo conocemos sus nombres: Filólogo y Julia, Nereo y su «hermana» (Rom 16,13).

4) Febe, ministra, benefactora y hermana. Otra de las grandes figuras femeninas que forma parte de los colaboradores de Pablo es Febe, vinculada a la iglesia de Cencreas (Corinto). Su nombre aparece en los saludos que Pablo envía a la comunidad de Roma (Rom 16,1-2) [123]. Son varios los datos contenidos en esos versículos.

Una de las designaciones con las que Pablo refuerza la autoridad de liderazgo local es la de «hermana/o», dirigida a alguien individualmente. La denominación cobra una mayor relevancia si se tiene en cuenta que normalmente aparece junto a títulos, como ministra y bienhechora, en el caso de Febe.

A la luz de otros textos paulinos, son dos las dimensiones de la vida cristiana que se subrayan: por un lado, cuando el título se otorga a personas individuales se reafirma su contribución en el anuncio del evangelio y su papel de dirigencia (cf. Flp 4,21: «os saludan los hermanos que están conmigo») [124], como se hace con Timoteo (Flm 1; 2 Cor 1,1; 1 Tes 3,2). Así puede desprenderse de la comparación con dos textos: Rom 16,15 («saludad... a Nereo y a su hermana») y 1 Cor 9,5 («¿es que no tenemos derecho a llevar con nosotros una mujer hermana como hacen los demás apóstoles, y los hermanos del Señor y Cefas?»).

Por otra parte, este término, central en la concepción paulina de la comunidad, se utiliza para reforzar los lazos de solidaridad intragrupal (1 Cor 6,1-11; 2 Cor 8-9; Gal 4,15), especialmente cuando la comunidad atraviesa situaciones conflictivas (Rom 14). El hecho de que una mujer sea llamada explícitamente «hermana» hablaría por sí mismo de su función en la animación comunitaria y de su labor para reforzar los lazos de lealtad internos. Estas tareas son nucleares en comunidades en misión que necesitan vincularse muy fuertemente entre sí y en torno a su centro, Dios mismo, para salir a los caminos mostrando en su palabra y en sus vidas el amor divino [125].

[123] Sobre la discusión de si este capítulo va dirigido a la comunidad de Roma o de Éfeso, véase François Refoulé, «A contre-courant Romains 16,3-16», *RHPhR* 70 (1990) 409-420.

[124] En este texto se distingue «hermanos» de «santos», siendo estos últimos los miembros de la comunidad.

[125] Cf. Joseph H. Hellerman, *The Ancient Church as Family*, Fortress, Minneapolis 1989, pp. 92-126.

Recibe además el título de «ministro» o *diákonos*[126], y esto nos llevaría a pensar qué función le estaría atribuida. Entiendo que son tres los aspectos que habría que resaltar:

1º) De acuerdo con la cita de Rom 16,1-2, Febe, ministra de Cencreas, habría recibido el encargo de representar a una iglesia ante otra, y ser portadora de una carta de Pablo a Roma[127], tarea que forma parte del concepto de *diakonía*. Quien realizaba estas tareas había de ser recibido con el mismo honor que quien lo envía. Febe, como representante de Pablo, actuaría como en otros momentos lo han hecho Timoteo y Tito[128].

2º) Con este apelativo se estaría indicando también que el anuncio del evangelio es central en su vida, como para Pablo, que se llama a sí mismo «ministro de Dios» (2 Cor 3,6; 11,23; cf. Rom 11,13; 1 Cor 16,15; 2 Cor 5,18; 6,13). Llegar a ser diaconisa o ministra supone haber recibido la llamada de Dios para anunciar el evangelio (1 Cor 3,5.9), e implicaría dedicarse a la enseñanza y la evangelización entre las comunidades (1 Tes 3,2). Por tanto, a la luz de estos textos, es posible que se trate de una mujer misionera, predicadora y maestra. Estas tareas no estarían exentas de tribulaciones, necesidades, fatigas y sufrimientos de muy diversos tipos, como padeció el apóstol y otros colaboradores suyos (2 Cor 6,1-10).

3º) El título que se la adjudica nos hace caer en la cuenta de que otras referencias a los *diakonoi* en las iglesias paulinas es posible leerla de manera inclusiva, aunque no necesariamente siempre lo sea.

Pablo pudo haber gozado de la hospitalidad de Febe como se deduciría de la apreciación que hace de ella: «ha sido bienhechora

[126] El título que recibe aparece en masculino con el artículo en femenino *(hē diakonos)*. No tenemos constancia del uso del término en femenino, es decir, *diaconissa*, hasta el Concilio de Nicea (canos 19). Aparece igualmente en otros textos tardíos: la traducción latina de la *Didascalia*, pero tanto la fecha de edición como el original griego subyacente se desconocen; y también en las *Constituciones Apostólicas* (siglo IV). Véase Kevin Madigan y Carolyn Osiek (eds.), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino, Estella 2006, pp. 28-29.

[127] Si estuviera en lo cierto Robert Jewett, su tarea habría sido también preparar en Roma la llegada de Pablo y su misión en España. Cf. Robert Jewett, «Paul, Phoebe, and the Spanish Mission», en Jacob Neusner et ál. (eds.), *The Social World of Early Christianity. Festchrift H.C. Kee*, Fortress, Filadelfia 1990, pp. 142-161.

[128] Esta opción podría apoyarse en dos testimonios de Ignacio: en la *Carta a los filadelfos* (10.1 y 11.19), se habla de los *diakonos* como representantes de una iglesia ante otra. Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 299.

(prostátis) de muchos y de mí mismo» (Rom 16,1-2). Con ese título, el apóstol parece indicar que se trata de una mujer rica que habría actuado conforme a los sistemas de patronazgo y *evergetismo* en la Antigüedad. Socialmente se esperaba que patrones/as y benefactores/as empleasen sus recursos para beneficiar a individuos o colectivos. Para llegar a apreciar adecuadamente la figura de Febe ayuda el compararla con otras mujeres del mundo grecorromano que actuaron como patronas y anfitrionas. Febe, como *prostátis*, benefactora, habrá acogido a Pablo y otros misioneros en su casa de Céncreas, y probablemente les facilitaría también el acceso a personas influyentes de la ciudad portuaria o de otros lugares[129]. Esta tarea habría sido muy útil para la extensión y consolidación del movimiento cristiano. Y nos habla de la ayuda que ha podido prestar a nivel económico, social y jurídico. Es decir que Febe ha podido desempeñar tareas de patronazgo y contar con cierta influencia.

Si bien el patronazgo que esta mujer ha podido ejercer no tiene por qué haberse traducido necesariamente en que fuera «presidente» de una asamblea litúrgica, lo que sí está claro es que habría recibido honor, prestigio y autoridad, por los actos con que ha beneficiado a la comunidad[130]. Su figura como benefactora y patrona de una iglesia doméstica, queda ligada a otras que ya hemos señalado: la madre de Juan Marcos, (Hch 12,12), Lidia (Hch 16,14-15.40), Prisca y Aquila (Rom 16,5; 1 Cor 16,19; Hch 18,2-3), a Ninfa (Col 4,15) y a otras que seguirán haciéndolo a lo largo de los siglos siguientes. Baste nombrar aquí también a Tavías, a quien Ignacio de Antioquía envía saludos («Saludo a la casa de Tavías», *Esmirn.* 13.2), a principios del siglo II.

[129] En apoyo de su función como anfitriona estaría una inscripción encontrada en una tumba de Solômos (Corinto) del siglo IV d.C. (pero cuyos edictos provendrían del siglo I d.C.), donde se habla de Junia Teodora, una mujer comerciante, originaria de Licia, que ofreció su casa para dar hospitalidad generosa a muchos licios por diferentes motivos (negocios, exilio). En ella aparece el término *prostasían* (patronazgo), que podría traducirse, según el contexto, como, «dar hospitalidad». No me parece, sin embargo, convincente la opinión de Marco Zappella, «A proposito di Febe PROSTATIS (Rom 16,2)», *RivBib* 37 (1989) 167-171, de que el dar hospitalidad no fuera tarea de los *evergetas*, ya que las inscripciones no lo registran. Entiendo que el sistema de creencias ampliamente compartido en el Mediterráneo antiguo hace que no se expliciten todos los datos. No puede excluirse, por tanto, que un *próxenos*, pueda identificarse con un *prostátis* o *prostátēs*.

[130] Para profundizar en la importancia del patronazgo de mujeres cristianas en el contexto del mundo antiguo, véase Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, pp. 271-304.

5) Apfia, hermana. Apfia es nombrada junto con Filemón «colaborador» *(synergós)* y Arquito «compañero» *(systratiôtês)* y, como ellos, recibe honor nombrándola, «hermana» *(adelphê)*, probablemente como benefactora de la comunidad (Flm 2). Es probable que estemos ante una mujer que, al igual que Filemón y Arquito, sería una persona prominente en la comunidad de Colosas. No se la presenta como esposa, sino en función de su significación para la comunidad, y con una denominación propia, la misma que recibe Timoteo en Flm 1[131]. Por ello, Pablo quiere que sea no solo testigo singular de la encomienda que va a hacer a Filemón, sino que tome como suya la responsabilidad de velar porque cumpla el encargo.

6) Cloe. La preocupación por la supervivencia de la nueva familia se muestra del mismo modo en la actuación de Cloe que informa a Pablo de los conflictos que hay en Corinto («estoy informado de vosotros, por los de Cloe», 1 Cor 1,11) y pide de él una palabra para superar las divisiones existentes. ¿Quién es esta mujer? Podría tratarse de una viuda con esclavos encargados de gestionar sus negocios fuera de la ciudad, o podría ser una mujer cuyo marido o padre fuera no creyente, o que no habría querido enviar emisarios a Pablo[132]. Si Cloe es creyente[133], algo que no podemos asegurar con total certeza ya que no tenemos datos suficientes, se trataría de una mujer que ha tomado la iniciativa de enviar emisarios a Pablo. Contra lo que es usual en Pablo, este cita su fuente (1 Cor 5,1; 11,18; 15,12.35). Este dato apunta al hecho de que ella habría tenido una función importante en la iglesia de Corinto y el apóstol da crédito a sus palabras, e incluso se apoya en ellas para responder a esta comunidad. Más aún, la visión que Cloe le hace llegar de la comunidad de Corinto es compartida por Pablo, de acuerdo con el discurso que el apóstol hace a continua-

[131] Cf. Wendy Cotter, «Women's Authority Roles...»..., p. 351; Elizabeth S. Fiorenza, *En memoria de ella...*, p. 230. En contra de Eduard Lohse, *Colossians and Philemon*, Fortress, Filadelfia 1971, p. 190; y Franz Mussner, *Carta a los Colosenses. Carta a Filemón*, Herder, Barcelona 1970, p. 124, que la identifican como esposa de Filemón.

[132] El hecho de nombrar a los emisarios como «los de Cloe» indicaría que se trata de una mujer rica y que ellos son esclavos. Si hubieran sido familiares, la práctica usual en el mundo mediterráneo antiguo es referirse a ellos indicando el nombre del cabeza de familia masculino. Cf. Margaret Y. MacDonald, «Reading Real Women through the Undisputed Letters of Paul», en Ross S. Kraemer y Mary Rose D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins...*, p. 200.

[133] La duda es razonable ya que los mismos textos neotestamentarios nos informan de que algunos esclavos se unieron al movimiento cristiano sin el consentimiento de sus amos (1 Tim 6,1-2; 1 Pe 3,1-2). Sin embargo, tenemos igualmente el testimonio de mujeres ricas convertidas al cristianismo.

ción. Esto indicaría igualmente que Cloe y Pablo comparten la respuesta a las divisiones que existen en Corinto [134].

7) Junia, apóstol. Entre las personas que ostentaban autoridad con respecto a la misión se hallan los apóstoles. Para Pablo, estos no quedan circunscritos a los Doce, sino que él mismo reivindica para sí ese título dando las razones: ha tenido un encuentro personal con el resucitado y ha recibido una misión (1 Cor 15,5-9; cf. 1 Cor 9,2; Gal 1,1), como puede ser llevar la colecta a Jerusalén (2 Cor 8,3). Ahí radica su autoridad, aunque no pueda hablarse de «cargos» establecidos [135]. El contexto de Rom 16 hace pensar con bastante probabilidad que Junia y Adrónico es una pareja misionera dedicada a la extensión del evangelio, algo que concuerda muy bien con el uso más frecuente del término «apóstol» en Pablo: designar así a los misioneros itinerantes que predican el evangelio (2 Cor 11,4-6.13; 12,11-12) [136].

Es de notar que solo a una mujer Pablo llama «apóstol», Junia (Rom 16,7). Aparece nombrada junto a Andrónico, pero no se especifica si es o no su esposa. Ambos son judeocristianos helenistas, convertidos antes que Pablo, y contaban con una autoridad extraordinaria. El que hubieran colaborado activamente con Pablo es un honor para él, y una credencial que presenta para pedir hospitalidad a la comunidad de Roma [137].

La singularidad del dato que ofrece Rom 16,7, hablando de una mujer como apóstol se deja ver en la discusión –eso sí, moderna– sobre si Junia es nombre femenino o masculino, y sobre el significado del término *epísêmos* (notable o conocido).

Tanto las tradiciones antiguas (Vulgata, Sahídico, copto y las versiones siriacas) como los comentadores patrísticos han sido unánimes en leer el nombre de Junia como femenino [138], un dato

[134] Antoinette Clark Wire, *The Corintian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress, Minneapolis 1990, p. 41. Por su parte, Gerd Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 185, afirma que las noticias que recibe no solo son fiables, sino que, además, «se pone decididamente de parte de los miembros de los estamentos inferiores».

[135] Cf. Wayne A. Meeks, *Los primeros cristianos...*, p. 218.

[136] En alguna ocasión, Pablo usa el término «apóstol» para referirse simplemente a un mensajero (Cor 8,23).

[137] Cf. Ulric Wilckens, *La carta a los Romanos...*, pp. 481-482 y 485.

[138] Véase el magnífico estudio de Eldon Jay Epp, "Text-Critical, Exegetical, and Socio-Cultural Factors Affecting the Junia/Junias Variation in Romans 16,7», en Adelbert Denaux (ed.), *New Testament Textual Criticism and Exegesis*, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Lovaina, París y Sterling 2002, pp. 227-291. En el mismo sentido John Thorley, «Junia, a Woman Apostle», *NT* 38 (1996) 18-29.

que concuerda con el hecho de que Junia es un nombre común romano de mujeres de una familia aristocrática, o de esclavas liberadas de la misma [139]. Si se admite que Junia es mujer, el problema se plantea entonces con *epísêmos*, porque en este caso se traduce como «estimada» o «conocida», mientras que si se considera que es nombre de varón, la traducción cambia entonces a «notable» [140].

Para acercarnos a esta mujer es muy ilustrativo el comentario que hace de ella San Juan Crisóstomo [141], quien no duda de que esta mujer es no solo apóstol, sino además, prominente entre ellos. Ella es digna de un gran honor porque ha sufrido prisión como el apóstol Pablo. El comentario que sigue incide fundamentalmente en las señas del verdadero apostolado tal y como indican algunos textos paulinos (1 Cor 4,9-15 y 2 Cor 10-12). Los apóstoles aparecen como «condenados a muerte», «espectáculo para el mundo», son deshonrados, ultrajados y perseguidos, padecen hambre, sed, desnudez, naufragios, peligros en los viajes y por parte de todos.

Para el Crisóstomo no hay duda de que Andrónico y Junia, compañeros de cárcel con Pablo, han compartido con él muchos de esos peligros; por eso, los llama «apóstoles». Ahora están en Roma, pero de acuerdo con Rom 16,7 antes habrían compartido misión con Pablo, lo que apunta igualmente a su itinerancia, al menos en algún período.

Pero su panegírico continúa porque Pablo dice que son, además, «insignes». Refiriéndose a Junia, el Crisóstomo encuentra la razón de ello en su gran sabiduría *(philosophía)*, que de acuerdo con el significado de este término en este padre antioqueno, tiene que impregnar toda la vida cotidiana. Para San Juan Crisóstomo la filosofía cristiana, como ha demostrado un estudio de Anne-Marie Malingrey, tiene que estar informada por el amor a Cristo y es propia, no solo de la vida monástica, sino de todos los estados de vida. La filosofía es la encarnación de la fe cristiana, asumiendo las exigencias

[139] Solo en Roma se han encontrado más de 250 inscripciones en griego y en latín con ese nombre. Cf. Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Deutsche Bibelgesellschaft/United Bible Societies, Stuttgart [2]1994, p. 475, n. 39. Véase igualmente Peter Lampe, «Junias», en *ABD* III 1127.

[140] Cf. Michael H. Burer, Daniel B. Wallace, «Was Junia Really an Apostle? A Reexamination of Rom 16.7», *NTS* 47 (2001) 76-91, se inclinan por traducir «conocidos a los apóstoles», sobre un análisis no consistente, según demuestra: Eldon Jay Epp, «Text-critical, exegetical...»..., pp. 288-289.

[141] *In ep. ad Romanos* 31.2 (PG 60.669-670).

que comporta y la práctica de las virtudes, y según el uso del verbo *philosophein*, puede decirse que incluye igualmente la enseñanza y la transmisión de la fe[142]. La reflexión de Crisóstomo nos sitúa, por consiguiente, ante una mujer apóstol, probablemente casada, y que contribuyó con su enseñanza y su vida cristiana a la extensión y consolidación del evangelio.

8) Mujeres profetas en Corinto. La correspondencia de Pablo con Corinto visibiliza a mujeres que creyeron en su capacidad de profetizar y defendieron su libertad para elegir el ascetismo, desafiando las convecciones sociales. Pero, al mismo tiempo, nos revela que ya el apóstol intentó «controlar las vidas de las mujeres y utilizar la identidad femenina como un medio para delimitar fronteras y formular normas comunitarias»[143].

En la comunidad de Corinto ha surgido un tipo de profecía que, a juzgar por el testimonio de 1 Cor es distinta de la que Pablo ha favorecido[144]. Es una forma de profecía más asociada con las tradiciones de la sabiduría y con las experiencias extáticas de la trascendencia[145], y a la que se adhirieron principalmente mujeres (1 Cor 11,5; 14,1-25.26-40).

La existencia de mujeres profetas en Corinto está atestiguada en 1 Cor 11,5: «Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su cabeza; es como si estuviera rapada». El contexto refleja además que oran y profetizan sin signos distintivos en sus vestidos que indiquen subordinación. La referencia de 1 Cor reconoce, por tanto, la actividad profética femenina, algo, por otra parte, normal a lo largo de la historia, aunque como veremos trate de controlarse y contenerse en unos límites bien precisos[146].

[142] Cf. Anne-Marie Malingrey, «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la literature grecque, des Présocratiques au IV*e *siècle après J.-C.*, Librairie C. Klincksieck, París 1961, pp. 277-288.

[143] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 317.

[144] Probablemente conectada con las tradiciones alejandrinas que Apolo trajo a Corinto. Cf. Barbara R. Rossing, «Prophets, Prophetic Movements and the Voices of Women», en Richard A. Horsley (ed.), *Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 2005, p. 272; Antoinette Clark Wire, *The Corintian Women Prophets...*, pp. 129 y 153.

[145] Cf. Barbara R. Rossing, «Prophets, Prophetic Movements...»..., p. 270.

[146] No se podría decir lo mismo de la predicación, normalmente silenciada o deslegitimada. Beverly Mayne Kienzle y Pamela J. Walker (eds.), *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres 1998, p. XIV; Cf. Jorunn Økland, *Women in their Place*, T&T Clark, Sheffield 2004, p. 204.

Su actividad profética entronca con la de otras mujeres cristianas[147]: las hijas de Felipe (Hch 21,9), Amias de Filadelfia (Eusebio de Cesarea, *HE* V, 17,3-4); Maximila, Priscilla y Quintilla, profetisas del movimiento montanista (*HE* V, 16,9), y Jezabel (Ap 2,21ss), a quien el autor del Apocalipsis juzga muy negativamente. Pero, además, sus voces no se extinguieron: más adelante, en Corinto, se sabe de la existencia de otras dos profetas: Teonoe y Mirte[148]. Según el testimonio de los *Hechos de Pablo,* la profecía de ambas mujeres tiene características, por un lado, de la profecía oracular típica de la tradición palestina israelita, pero, por otro, presenta rasgos de las experiencias estáticas, al estilo de las profetas corintias: «como le ha sido revelado a Teonoe; cuando se calmó el Espíritu que había venido sobre Mirte».

Las profetas de Corinto creyeron en su autoridad, porque reconocieron en sí mismas una inspiración divina, que fue, además, aceptada, reconocida y valorada en sus grupos (aunque hubiera quien la discutiera). Ellas, por tanto, destacaron por ser voz de Dios para el camino creyente de sus grupos[149], en medio de una historia difícil y a menudo conflictiva con el entorno. Ellas se saben mediadoras de distintos dones de Dios para otros/as (1 Cor 12,8-11.28-30). Pablo, no obstante, trata de contener una profecía de tipo extático que parece desencadenarse en contextos de oración (1 Cor 11,5), y que para los corintios (mujeres y varones), en cambio, enriquece la vida comunitaria estimulándolos a participar de los regalos que Dios les hace, sin pararse a diferenciar los distintos dones, como Pablo hace (1 Cor 12,2-13)[150].

[147] Ellas se integran en una cadena de mujeres profetas, algunas de ellas nombradas en el AT: Miriam (Ex 15,20); Débora (Jue 4,4), Juldá (2 Re 22,14; 2 Cron 34,22), la mujer de Isaías (Is 8,3), y Noadías (Neh 6,14).

[148] *HchPl* 10, 2 (3 Cor 2 (Pap. Bodmer 1, 7-8)): «ven a nosotros, pues creemos, en efecto, como le ha sido revelado *(apekalúfthē)* a Teonoe, que el Señor te ha arrancado de las manos del impío, o escríbenos...»; *HchPl* 11, 7, 2ss: «y mientras se interrogaban qué podría significar e[se signo], [vino el Espíritu sobre Mirte] que habló así: "Hermanos: ¿por qué [os sentís aterrorizados al] ver [este signo]? Pablo, el siervo de Dios, salvará a muchos con la palabra, de modo que apenas podrá contarse su número. La presencia de Pablo se hará más manifiesta que la de todos los creyentes, y la gloria (del Señor Jesús) vendrá sobre él con gran generosidad, de modo que habrá gracia abundante en Roma". Luego, cuando se calmó *(katastaléntos)* el Espíritu que había venido sobre Mirte, tomó (cada uno) del pan y celebraban una comida según la costumbre [...] entonando salmos de David y otros himnos, y Pablo se consoló. Al día siguiente, tras haber pasado la noche (ocupados) en la voluntad de Dios...».

[149] Se consideran mediadoras de Dios («hablar lenguas de los ángeles», 1 Cor 13,1).

[150] Véase el estudio pormenorizado y clarificador de Antoinette C. Wire, *The Corintian Women...*, pp. 135-158.

En el centro de su argumentación están las mujeres, como se deduce de la reglamentación final de 1 Cor 14,34-40. En realidad, el discurso paulino desvela la fuerte autoridad de las mujeres profetas en Corinto, al mismo nivel que la del apóstol, que puede incluso haberse visto disminuida (1 Cor 1-4). Por ello, trata de silenciarlas, haciendo uso de una afilada retórica (v. 36), rebatiendo el reclamo femenino con argumentos espirituales («si alguien se cree profeta o inspirado por el Espíritu, reconozca en lo que os escribo un mandato del Señor», v. 37) [151], y poniendo en juego su propia autoridad. Pero, además, estos versículos confirman que estamos ante mujeres plenamente convencidas de su experiencia espiritual, con gran confianza en sí mismas, que generan mutuas relaciones, y que son respetadas en el grupo. Sin embargo, con su razonamiento, Pablo pretende acallarlas confirmando su subordinación en el ámbito doméstico, y el papel que, en ello, tienen los varones, usando argumentos en relación a la naturaleza, las prácticas habituales en las iglesias y la tradición escrita, y consideraciones que afirman la subordinación sexual y el valor de la vergüenza.

Previamente su argumentación ha consistido en etiquetar muy negativamente su experiencia, afirmando que busca solo la edificación personal y no comunitaria, que se asocia con lo «extraño», con la inmadurez, la esterilidad, la locura, y quizás, con los instrumentos que se tocan en las procesiones religiosas paganas (1 Cor 14,4.11.14.20.23.7; 13,1). Detrás de estos estigmas es plausible reconocer las voces de las mujeres corintias profetas que se veían a sí mismas, en cambio, favoreciendo la vida comunitaria, con madurez, sabiduría, y con la facultad de revelar el misterio de Dios en Cristo.

Ellas defienden un tipo de comunicación diferente de la que Pablo considera válida. Para ellas, hablar en lenguas es un modo de construir la comunidad, enfatizando la palabra más que la escucha. No consideran que el aprendizaje y el mutuo beneficio se da cuando una persona habla tratando de persuadir a su auditorio, sino sabiéndose invitadas a hacer lo mismo cuando escuchan a quien ha-

[151] Aunque quedan ocultas en el uso de la tercera persona singular, es claro que se dirige a ellas, como puede deducirse del uso previo de esta misma persona en preguntas directas en 1 Cor 14,23.28-31, donde sin duda está dirigiéndose a todo varón o mujer que profetiza o habla en lenguas (cf. 1 Cor 11,4-5).

bla, o uniéndose en otro momento a lo que se está diciendo, o sobrepasando la comunicación con otro tono o mensaje. En su praxis profética, estas mujeres defienden una racionalidad diferente y una manera de escuchar diferente, que da prioridad al discurso extático, y afirma la centralidad del Espíritu en la construcción de la iglesia. Su oración extática, hablando en lenguas, es la respuesta a la profecía que Dios les inspira, y es la expresión de su común identidad en Cristo. En ellas no están disociados los oráculos que reciben de la respuesta inspirada a Dios, algo que Pablo sí pretende. La diferenciación paulina entre profecía y don de lenguas no parece, por tanto, existir para ellas.

Pablo pretende controlar igualmente la actividad profética de las mujeres, limitando el número de quienes participan en la asamblea, estableciendo turnos, e introduciendo la interpretación como un medio de validar la profecía y el don de hablar en lenguas (1 Cor 12,10.30; 14,5.13.27-28.39-40). La edificación de la comunidad se concentra, en la visión paulina, en voz reflexiva y no, como defienden las profetas de Corinto, en la palabra que brota de la inspiración del Espíritu. Pero, dando un paso más en su discurso, en 1 Cor 14,34-35, Pablo pretende silenciar a las mujeres, bien porque piensa que no son capaces de ponerse límites a sí mismas, o bien porque está convencido de que la profecía femenina es tan fuerte como para anular su propia perspectiva sobre el don profético. Que no eran fáciles de contentar parece deducirse igualmente de la alabanza de Pablo acerca de su fidelidad a las tradiciones (1 Cor 11,2.16) [152].

Pablo ha retado previamente a las mujeres corintias a profetizar con la cabeza rapada (1 Cor 11,6), apelando a un valor central en las culturas mediterráneas, el honor [153]. Las desafía a hacer algo que sabe que no aceptarán, lo que nos está desvelando algo muy importante de estas féminas: ellas mismas se consideran respetables y respetadas por su grupo, pero, además, pretenden ser reconocidas en lo que hacen y como lo hacen.

A la luz del razonamiento teológico de Pablo reinterpretando Génesis 1, se desvelan las convicciones más hondas de estas muje-

[152] Por otra parte, de 1 Cor 11,16 parece deducirse que estas mujeres están acostumbradas a superar conflictos, y que podrían ver en estos, un reto más.

[153] Para esta parte, véase el desarrollo de Antoinette C. Wire, *The Corintian Women...*, c. 6.

res: son una nueva creación en Cristo e imagen de Dios por y en sí mismas (Gal 3,27-28; 1 Cor 12,13; Col 3,10-11; cf. Gn 1,26-27; 5,1b-2), y así lo expresan en la oración y la profecía, sin hacerse eco de las distinciones de género establecidas. Ser imagen del Dios creador les lleva a mostrar su rechazo de toda jerarquización, que favorezca más a los varones que a las mujeres; a reformular el valor del honor, considerando que todo lo que oculte su identidad recreada en Cristo, en la que ya no existe varón ni mujer, es en sí misma una vergüenza, y en muchos casos a rechazar las relaciones sexuales («consagradas en cuerpo y espíritu», 1 Cor 7,34), expresión del poder masculino, para dedicarse a la oración y a la profecía (1 Cor 7,1-40)[154]. Con sus manifestaciones concretas (celibato, profecía...), estas mujeres están desafiando el orden establecido, las prerrogativas masculinas y la estructura de la casa patriarcal, una preocupación que se deja sentir en algunos momentos en la argumentación paulina (cf. «¿no dirán que estáis locos?», 1 Cor 14,23), que vive en tensión mantener su identidad y dialogar con la sociedad circundante[155].

La nueva creación en Cristo, ser imagen de Dios anulando toda diferencia, estar llenas del espíritu divino y ser canales para otros del mismo, son fuertes creencias que fundamentan y alientan su autoridad, y así lo manifiestan. Ellas han fundamentado su autoridad en reflexiones e interpretaciones de la tradición diferentes a la que Pablo sostiene ahora. Por tanto, ni rechazan la tradición ni actúan sin argumentos válidos con los que el apóstol tiene necesariamente que entrar en diálogo, aunque esté en desacuerdo.

8) Viudas. La presencia de las viudas en las comunidades cristianas de primera generación la encontramos igualmente en las comunidades paulinas, aunque solo una vez, en concreto, en la comunidad de Corinto (1 Cor 7,8.39-40). La instrucción a las viudas que Pablo está enmarcada en el capítulo 7, donde el apóstol pretende moderar las tendencias ascéticas de Corinto. Del texto se deduce

[154] Pablo se opone a la «escatología realizada» que se defendería en la comunidad de Corinto, y que muchos, y especialmente mujeres, habrían querido expresar con una vida espiritual y célibe. Cf. Margaret Y. MacDonald, «Women Holy in Body and Spirit: The Social Setting of 1 Corinthians 7», *NTS* 36 (1990) 161-181.

[155] 1 Cor 14 nos deja entrever que lo que pasaba en las reuniones comunitarias se podía ver desde fuera, y de esta manera eran «evaluados» por no creyentes, difundiéndose a través de las redes de comentarios (rumores, murmuraciones, etc.). Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, p. 176 (cf. p. 173).

que algunas viudas en Corinto han elegido quedarse como tales, es decir, han optado por una vida ascética, como también otras mujeres en ese grupo cristiano. Su viudedad ha abierto para ellas una cierta vida autónoma –si económicamente podían mantenerse o eran ayudadas– y, por tanto, estar en condiciones de ejercer algún tipo de liderazgo comunitario, en línea con lo que ya hemos visto con Tabitá (Hch 9,36-42) y como se descubre en las comunidades de las Pastorales (1 Tim 5,3-16).

Estas viudas cuentan de hecho con una autoridad espiritual (1 Cor 7,40; cf. 7,26), que Pablo ha de contrarrestar haciendo explícito que también él (cf. *kagô*) tiene el Espíritu (1 Cor 7,40). Estas viudas, que se sentían inspiradas por Dios, defenderían con fuerza un ideal de vida ascético que no todas las mujeres corintias estaban dispuestas a aceptar, como tampoco muchos varones. La respuesta paulina deja abierto el camino del celibato a estas féminas y, por consiguiente, el de su servicio y liderazgo eclesial, pero al mismo tiempo, deja claro que no se puede imponer a nadie, algo que aprovechará el autor de las Pastorales.

9) Mujeres casadas con maridos no creyentes (1 Cor 7,12-16). Este texto paulino nos permite vislumbrar algo acerca de la difícil problemática que habrían tenido hombres y mujeres en los matrimonios mixtos («para vivir en paz os llamó el Señor», v. 15), ya en tiempos de la primera generación cristiana[156]. No obstante, parece que realmente lo que Pablo tiene en mente es la situación ahora de las mujeres divorciadas, como en otros momentos ha reflejado su preocupación por las viudas y las vírgenes[157]. La situación concreta que el apóstol habría tenido que enfrentar, en concreto en Corinto, es la de aquellas mujeres casadas con no creyentes que optaron por separarse de sus maridos. Probablemente porque veían así el modo de liberarse de conductas inmorales y de tensiones intrafamiliares a causa de su fe. El argumento principal de Pablo para animar a que se mantengan esos matrimonios mixtos es que son un potencial evangelizador de la otra parte de la pareja y de los hijos: «Pues, ¿qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? Y ¿qué sabes tú, marido, si salvarás a tu mujer?» (1 Cor 7,16).

[156] Como iremos viendo, esta realidad problemática seguirá apareciendo en las siguientes generaciones cristianas, con sus notas características.

[157] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 224-231.

3. Las mujeres en la segunda generación cristiana (70-110 d.C.)

La recuperación de las mujeres de esta generación queda circunscrita en este capítulo a las mujeres históricas, dejando para otro momento, las mujeres narradas, es decir, la visión que, por ejemplo, los evangelios sinópticos nos presentan de las mujeres en las comunidades de Marcos, Mateo y Lucas. De la misma manera, el estudio de los códigos domésticos que aparecen en Colosenses y Efesios, tratados ya en el capítulo VI. Dos son, por tanto, las referencias que analizaremos: en la primera carta de Pedro y en el Apocalipsis.

1) La problemática de las mujeres casadas con maridos no cristianos reaparece en 1 Pe 3,1-6. Se trata de las comunidades cristianas situadas al norte y al oeste de la cadena montañosa del Tauro (Asia Menor), a las que el autor se dirige, a finales del siglo I.

De cara a la valoración del autor sobre las difíciles circunstancias que tienen que enfrentar las mujeres en los matrimonios mixtos, es importante tener en cuenta la situación de hostilidad, sufrimiento, descrédito y exclusión que atraviesan estos grupos dispersos en la zona norte de Asia Menor. Por otra parte, es importante no perder de vista la estrategia de este documento: si en el orden moral, la carta acentúa la singularidad de la vida cristiana, en relación al orden social, este escrito se decanta por la acomodación. Se justifica y legitima la estructura patriarcal y jerárquica (autoridades, esclavos y mujeres), y se busca la cohesión interna y la permanencia del grupo cristiano en una coyuntura adversa. El modelo patriarcal y jerárquico de la casa grecorromana parece imponer sus valores en las iglesias locales de Asia Menor a las que se dirige la 1 Pe. El cristianismo pierde, por consiguiente, el talante radical y crítico frente al mundo presente en otras tradiciones cristianas.

A lo más que llega 1 Pe 3,1-6 es a reconocer y aceptar el poder femenino, si bien refuerza la autoridad del marido no creyente. No es ajeno tampoco al sufrimiento femenino en esas circunstancias[158]. El esposo puede ser ganado para la vida cristiana por el ejemplo de la mujer, de tal manera que el autor considera que el poder femenino es efectivo, si bien se trata de un reconocimiento indirecto e incluso cauto. La casa es, por tanto, concebida como un lugar de evangelización, pero el hecho de incidir en que sea «sin pala-

[158] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 231-241.

bras» (1 Pe 3,1) indica que el autor opta porque las esposas mantengan en secreto su filiación cristiana. En función de la evangelización el autor se atreve, en este caso, a desafiar las creencias mediterráneas y aprueba el hecho de que una mujer elija una religión diferente a la de su marido. La mujer puede mostrar una conducta deshonrosa en su ambiente desobedeciendo a su marido, pero la motivación de 1 Pe no es defender su autonomía, sino el deseo de convertir a los no creyentes. Y, además, la preocupación por la respetabilidad social se identifica una vez más en su argumentación al reforzar que la tarea evangelizadora de las mujeres se basa en el cultivo de las virtudes tradicionales: silencio («no por las palabras sino por la conducta») castidad y respeto (casta y respetuosa). La argumentación que estas mujeres reciben se justifica con un argumento de Escritura: «así obedeció Sara a Abraham, llamándole Señor. De ella os hacéis hijas cuando obráis bien, sin tener ningún temor», v. 6).

Los resultados de cara a la adhesión de nuevos miembros para las comunidades no se pueden valorar con exactitud. Ahora bien, algunos datos nos permiten creer que las mujeres casadas con no creyentes contribuyeron en alguna medida a la conversión de sus esposos (p. ej., como hizo Mónica, la madre de Agustín, *Confesiones* 9,19-22), o de sus hijos (como Timoteo, educado en la fe cristiana por su madre Eunice y su abuela Loide; como Leta que fue influida por la piedad de su madre, *Carta 107 de Jerónimo a Leta*), y estos a su vez, podían influir en otros miembros de la familia.

2) Entre los testimonios de segunda generación encontramos a *Ninfa* en Laodicea (Asia Menor): «Saludad a los hermanos de Laodicea, a Ninfa y a la iglesia que está en su casa» (Col 4,15)[159]. Al igual que Febe o Prisca, esta mujer dirigente ofrece su casa a la comunidad cristiana. Probablemente se trata de una mujer con suficientes recursos financieros como para tener una casa con suficiente capacidad para acoger a la comunidad cristiana. El dato es muy contrastante con el código doméstico que aparece inmediatamente antes en la carta (Col 3,18-19), lo que hace pensar que, a pesar de las normas éticas que se van imponiendo, se siguen encontrando algu-

[159] En algunos manuscritos, se entiende el nombre *Nymphan* como masculino y así la casa aparece con el pronombre masculino, *aùtoû*. Otros en cambio, lo leen en femenino y el pronombre es entonces femenino *(aùtês)*. La *lectio difficilior* es sin duda que se trate de una mujer, y es fácil explicar el cambio al masculino.

nas mujeres que ejercieron algún tipo de liderazgo en las comunidades cristianas de finales del siglo I [160].

3) En el Apocalipsis de Juan encontramos la referencia a una mujer profeta de Tiatira (Asia Menor), a quien se le da el apodo de «Jezabel», y a quien se cataloga negativamente como prostituta (Ap 2,20-23). Varios datos emergen de la noticia del autor del apocalipsis: 1) probablemente se trata de una profetisa que enseña y pertenece al grupo de los Nicolaítas en Tiatira, ya que se dice que «está enseñando y seduciendo a mis siervos para que forniquen y coman carne inmolada a los ídolos» [161]; 2) la eficacia de su enseñanza *(didáskei)* en Tiatira; 3) la influencia de su actividad ya que tuvo muchos seguidores, a quienes se llama «hijos» *(téknos)*, utilizando un término de especialidad que designa a «discípulos» (cf. «el Anciano, a la señora elegida y a sus hijos *(téknois)*, a quienes yo amo», 2 Jn 1); 4) dado el modo como se la ataca, es fácil pensar que su influencia ha sido tan grande como para contrarrestar la profecía del mismo Juan, que él quiere acreditar en esa comunidad (cf. Ap 2,23); 5) el autor no niega el don de profecía en las mujeres, en auge en las iglesias de Asia Menor en el siglo II, como tal, sino en esta que se aparta del tipo de profecía aprobada y admitida.

4. Las mujeres en la tercera generación (110-150 d.C.)

a) A través de las Pastorales conocemos la problemática de algunas comunidades cristianas en la primera mitad del siglo II, en concreto, en Éfeso y Creta, donde actúan como dirigentes aquellos a los que estos escritos van dirigidos [162].

Las referencias a las mujeres en estas comunidades están encuadradas en un contexto polémico. El autor, muy preocupado por el descrédito social que algunas conductas, sobre todo femeninas pueden traer en el medio social en el que viven estas comunidades, mantiene una polémica extremadamente fuerte con sus opositores, entre

[160] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Colossians and Ephesians*, Liturgical, Collegeville 2000, pp. 183.186.

[161] Los Nicolaitas, que también pueden ser misioneros itinerantes, reclaman el tener un conocimiento de lo divino que les permite tener una conducta moral completamente libre y participar de los cultos religiosos romanos. Cf. Elisabeth S. Fiorenza, «Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul», *JBL* 92 (1973) 567-571.

[162] Para la contextualización de estos grupos y de las líneas eje de estos escritos, véase el capítulo VI de este libro «El desarrollo de la tradición paulina».

los que se encuentran algunas mujeres ricas y emancipadas[163]. Nos centramos en las informaciones que sobre ellas se nos dan. Timoteo, erigiéndose como voz autorizada y legitimada por el mismo Pablo, emprende una reestructuración de la vida comunitaria nombrando autoridades locales, obispos, presbíteros y diáconos (Tit 1,5.7) que, según el modelo del paterfamilias, se encargarán de velar por la sana doctrina, y restringir todo tipo de conducta que pueda dar lugar a las críticas del entorno (1 Tim 2,2; 3,11; 6,11; Tit 2,3). Las mujeres quedan excluidas de esta organización: han de aprender en silencio y con toda sumisión (1 Tim 2,11) para ganar respetabilidad social y evitar que se extiendan las enseñanzas heréticas.

De modo singular, la Primera a Timoteo, tiene en mente a las mujeres ricas (probablemente viudas) de sus comunidades que ejercían algún tipo de liderazgo comunitario[164], y que están entre el grupo de desviados (1 Tim 4,3; 2 Tim 3,6). Dos son al menos los cometidos que venían desempeñando las mujeres en las asambleas cristianas: enseñar (1 Tim 2,12), y algún tipo de ministerio ejercido por las que formaban parte de la orden de las viudas (1 Tim 5,11-15). Es probable que reclamaran un papel más activo en la comunidad, eligieran vivir como ascetas y, además, animaran a ese estilo de vida (1 Tim 2,8-15; 5,6.9-16).

De acuerdo con la información de las cartas, estos servicios implicaban autoridad también sobre los varones, algo que para Timoteo será inadmisible (1 Tim 2,12). A través del término *authenteîn* se descubre principalmente la actitud negativa del autor de la carta con respecto a la autoridad femenina, pero se trasluce igualmente el posicionamiento de las mujeres que formaban parte de los líderes comunitarios hasta entonces[165]. Timoteo desaprueba la actua-

[163] Como otras fuentes cristianas, las Pastorales dejan constancia de la atracción del cristianismo sobre mujeres de las clases acomodadas: imperativos sobre el vestido y el adorno (1 Tim 2,9-10); referencia las viudas que, según el autor de estos documentos, son holgazanas y se dedican a ir de casa en casa (1 Tim 5,13).

[164] Al igual que habían hecho Prisca en Éfeso (1 Cor 16,19) y en Roma (Rom 16,15), Cloe en Corinto (1 Cor 1,11) y la misma Febe en Céncreas (Rom 16, 1-2), o Ninfa en Laodicea (Col 4,15), es plausible admitir que estas mujeres habrían puesto también sus casas a disposición de la *ekklêsía* y que su generosidad se habría visto recompensada con tareas intraeclesiales.

[165] Cf. Henry S. Baldwin, «An Important Word: *authenteô* in 1 Timothy 2:12», en Andreas J. Köstenberger y Thomas R. Schreiner (eds.), *Women in the Church: A Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*, Baker, Gran Rapids [2]2005, pp. 269-305; I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 456-460; Bruce W. Winter, *Roman Wives Roman Widows,* Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2003, pp. 116-119.

ción y la reivindicación de las féminas en las comunidades de Éfeso. Cataloga su autoridad negativamente en términos de dominio autocrático, uno de los posibles significados de *authenteîn*, un verbo muy inusual antes de la era cristiana. Esta idea se refuerza si se observa el paralelo que el autor de esta carta establece con la enseñanza que imparten las mujeres y que es etiquetada de «falsa enseñanza» ya que, como Eva, han sido engañadas por los grupos heréticos (1 Tim 2,14). Los dirigentes varones de esa comunidad se sienten amenazados por las pretensiones de estas féminas, y en un contexto claramente polémico, clasifican como desviada su afirmación de una autoridad independiente. Más que extravíos reales en el ejercicio del poder –lo que no excluye que se diera algún caso– lo que está en el punto de mira del autor de estas cartas es reconducir a las mujeres al espacio doméstico según los cánones sociales imperantes [166]. Se les niega el reconocimiento de una autoridad legítima alegando que son dominantes y altivas, un indicador del conflicto de poder existente en la comunidad y, más en concreto, con los varones que dirigen.

Por otra parte, la precisión de que las mujeres no pueden osar tener autoridad *sobre los varones* nos permite vislumbrar la postura que ellas tienen en este conflicto. En *primer lugar*, se puede reconocer su deseo de emancipación y paridad, algo que, por otra parte, ya hemos visto que responde a las expectativas de muchas mujeres ricas en el mundo grecorromano, y que Gal 3,28 había establecido como un rasgo nuclear de los creyentes en Cristo. Lo que para Timoteo es un poder dominador e ilegítimo, para ellas bien podría haber sido defender con decisión y firmeza su derecho a una vida autónoma y, en algunos casos célibe. En segundo lugar, la conciencia que tienen de que la enseñanza es un modo de hacer visible y real su poder de significar, es decir, de crear nuevas situaciones e influir en la vida comunitaria. El ejercicio de su autoridad se canalizaba, por tanto, a través de su enseñanza [167]. A la luz de otras informaciones en la carta, es plausible pensar que estas mujeres (probablemente viudas ri-

[166] No deja de ser curioso que la connotación de hacer un mal uso de la autoridad aparece en referencias en las que las mujeres se apartan de los roles tradicionalmente aceptados y realizan funciones que los varones reclaman como propias. Cf. Plutarco, *Ant.* X 3; Diodoro de Sicilia, I 27.2.

[167] El paralelismo de los vv. 11-12 del capítulo 2 de primera a Timoteo, sugiere que el principal punto de contraste está en «aprender» y «enseñar», y que la discusión se centra en la enseñanza impartida.

cas) proclamaran en sus enseñanzas las virtudes de la vida célibe, o incluso es probable que alguna llegara a prohibir el matrimonio, lo que fue visto como una amenaza al orden establecido y, consiguientemente, como una fuente de problemas más para unas fraternidades en un contexto hostil y debilitadas por enfrentamientos de grupos con planteamientos teológicos diversos (cf. 1 Tim 4,3).

A partir de esta censura de la autoridad femenina para enseñar y ejercer liderazgo en la comunidad (1 Tim 2,9-15), nos adentramos en el «orden de las viudas» tal y como se nos presenta en las Pastorales, y para ello nos centramos especialmente en el pasaje de 1 Tim 5,3-16. Tenemos en este texto constancia explícita de que en la primera mitad del siglo II existe un oficio de viudas, reconocido en la Iglesia (1 Tim 5,9: «Que la viuda que sea inscrita en el catálogo de las viudas *(katalégô)* no tenga menos de sesenta años, haya estado casada una sola vez»)[168]. El orden de las viudas tendrá una gran importancia en la iglesia de los tres primeros siglos.

La existencia de una lista no sería suficiente para afirmar que se trata de un oficio establecido. Sin embargo, el afán del autor de las Pastorales de definir, delimitar y controlar las funciones que estas mujeres desempeñan en la Iglesia, le lleva a explicitar con claridad los criterios de admisión en el «orden de las viudas»: 1) no tener menos de sesenta años (1 Tim 5,9); 2) prohibición de inscribir a las viudas jóvenes (1 Tim 5,11s), por lo tanto, hasta ese momento se han admitido (tal y como vemos en Ignacio de Antioquía y en Tertuliano); 3) probablemente se pide un compromiso de celibato ya que se descarta a las viudas jóvenes porque podría querer casarse de nuevo y si lo hacen «incurren en condenación por haber faltado a su compromiso anterior» (1 Tim 5,11-12); 4) han de ser mujeres de un solo marido, como se explicita del obispo y del diácono (1 Tim 5,9). Al igual que los obispos, las viudas tienen que haber practicado la hospitalidad (1 Tim 3,2; 5,10; Tit 1,8). Han de «haber educado bien a los hijos... socorrido a los atribulados y haberse ejercitado en toda clase de buenas obras» (1 Tim 5,10).

[168] Sobre el oficio de las viudas, dos obras son fundamentales: Bonnie B. Thurston, *The Widows...*; David C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, Scholars, Chico 1983. En las Pastorales, es clarificadora la aportación de Margaret Y. MacDonald, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, pp. 261-273. Bruce W. Winter, «Providentia for the Widows of 1 Timothy 5:3-16», *TynB* 39 (1988) 95, no distingue las «viudas verdaderas» de las «viudas que están inscritas en el catálogo de viudas».

No es fácil determinar en este momento en qué consistía exactamente su ministerio, pero se pueden avanzar algunas tareas de acuerdo con lo que se dice en estas cartas. Además de la enseñanza, con la que hemos comenzado nuestra exposición, algunas de estas comunidades ejercen su ministerio evangelizador yendo de casa en casa y contribuyendo así a la expansión del cristianismo. Eso sí, de una manera que el autor no considera válida y que, por tanto, aparece catalogada con etiquetas muy negativas: son ociosas, charlatanas y entrometidas, y hablan de lo que no deben (cf. 1 Tim 5,13). Por tanto, el autor de las Pastorales se decanta por desestimar este modo de impartir la enseñanza como tarea ministerial. No obstante, en las Pastorales se opta por asignar una función de enseñanza a las mujeres y probablemente a las viudas: educar a otras mujeres de modo que reproduzcan el ideal de las *matres familiae*, y también el cuidado de los hijos. De hecho, según Tit 2,3-8, las ancianas han de enseñar a las jóvenes «a ser amantes de sus maridos y de sus hijos, a ser sensatas, bondadosas, sumisas a sus maridos, para que no sea injuriada la Palabra de Dios». Las viudas son modelos de conducta para las mujeres casadas y también para las viudas jóvenes que han de educar a sus hijos hasta que se casen de nuevo que es lo que el autor de las Pastorales quiere que hagan (1 Tim 5,11-14). El ejemplo más claro del papel evangelizador de las viudas aparece en la *Didascalia apostolorum* (siglo III). Allí se les reconoce que en los encuentros con los no creyentes puedan dar razón de algunas cuestiones doctrinales (p. ej., referidas a la unidad de Dios). De otras, en cambio, se estipula que las contesten los dirigentes varones[169].

De las condiciones que se les han puesto para inscribirse podría deducirse que entre sus funciones está el dar hospitalidad y lavar los pies a los huéspedes en las casas de las que son matronas y en las que también podría reunirse la asamblea cristiana; atender a los atribulados, y de modo particular a otras viudas y huérfanos sin recursos (1 Tim 5,16)[170]. A través del orden de las viudas, se reconocía el papel que estas mujeres tenían en el bienestar de la Iglesia y en el crecimiento espiritual de sus miembros[171]. Por último, una de sus tareas principales será la de «perseverar en sus plegarias, y oraciones noche y día» (1 Tim 5,5).

[169] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 321.

[170] Cf. Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 118, aportan como indicio el hecho de que la hija de Felicidad, la esclava que es martirizada, es adoptada por una «hermana», sin que se especifique que esta tiene marido.

[171] Cf. Bruce W. Winter, «Providentia for the Widows...»..., p. 93.

En primera a Timoteo se habla igualmente de las «viudas verdaderas» (1 Tim 5,3-8.16). En la explicación más bien compleja que da el autor, parece que incluye en esta categoría dos tipos de viudas: por un lado, las que están abandonadas, no tienen familia y requieren, por consiguiente, la ayuda de la iglesia; pero, además el autor insiste en que rezan continuamente y ponen su esperanza únicamente en Dios. Por otro lado, las mujeres ricas que se hacen cargo de ellas. Con respecto a las viudas que tienen parientes, el autor insiste en que sean atendidas por sus propios parientes y que no recaiga esa responsabilidad sobre la Iglesia. Entre las primeras, podría suponerse que algunas que tuvieran más de sesenta años, se habrían enrolado en el orden de las viudas.

Las Pastorales parecen admitir, además, el oficio de mujeres diáconos (1 Tim 3,11: «Igualmente (las) mujeres *(gynaîkas)* deben ser dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo»), una referencia que aparece en medio de la exhortación que el autor dirige a los diáconos. Se discute si aquí la primera a Timoteo se refiere a mujeres diáconos (la más probable) o a las esposas de estos[172]. Las razones que apoyan la primera posibilidad, que sean mujeres diáconos son las siguientes: 1) este versículo (v. 11) comienza de la misma manera que el v. 8, con un *hôsaútos*, lo que indicaría que se empieza a hablar de un grupo semejante al del v. 8, es decir, a los diáconos; 2) si se hubiera querido referir a las esposas habría utilizado la palabra, *gynê*, con posesivo (su) o con artículo definido; 3) no existe la forma femenina de «diácono» (es mucho más tardía); 4) no se habla para nada de las esposas de los *epískopos* (aunque en principio este fuera más importante), y por tanto, no se podría establecer un paralelo entre ambos oficios; y 5), por último, la existencia de mujeres diáconos nos es conocida ya en los grupos paulinos (Febe).

Las razones que se han aportado en contra son: 1) las mujeres son colocadas en medio de la exhortación y no tienen «un lugar propio», amén del carácter superficial de las cualificaciones y la falta de detalle parecen sugerir que no se trata de un importante oficio eclesial; 2) puesto que el v. 12 habla de que los diáconos han de estar casados una sola vez, parece lógico que las «mujeres» de las que se habla en el v. 11 sean las «esposas»; 3) el término *gynê* es un término demasiado general para indicar un oficio y, sin embargo, es una re-

[172] Sigo la síntesis aportada por I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary...*, pp. 493-494.

ferencia común para hablar de «esposa»; y 4) las prohibiciones contra la enseñanza de las mujeres en 1 Tim 2,11-15 llevaría a pensar que más adelante no se estaría refiriendo a unas mujeres a quienes se les reconoce el oficio de diácono. El caso de las viudas (1 Tim 5,9-10) es excepcional ya que se les reconocen ciertas competencias, pero también se tratan de restringir, limitando mucho su ministerio.

Por último, entre los que saludan en 2 Tim 4,21 aparece una tal Claudia. El nombre es romano, y no aparece testificado en ninguna otra fuente cristiana[173].

b) Frente a las Pastorales encontramos otros documentos cristianos del siglo II que ofrecen una visión diferente de su comprensión de cómo han de estar las mujeres en las comunidades cristianas. Son especialmente significativos los *Hechos de Pablo y Tecla*, ya que hoy son muchos los autores que admiten que esta obra aporta datos para entender mejor la postura de las mujeres que enfrenta el autor de las Pastorales, sin que de ninguna manera se hable de dependencias literarias entre ambos textos. Aunque no esté clara la historicidad del relato, la caracterización de Tecla en los *Hechos de Pablo y Tecla* ha de ser plausible para el mundo social de quien escribió esta obra, la transmitió y la escuchó. En la narración bien han podido quedar reflejadas las tensiones que las mujeres sufrieron al unirse a los primitivos grupos cristianos[174], y las aspiraciones de bastantes de ellas con respecto a la vida ascética y a los viajes; del mismo modo que el relato transmite elementos significativos sobre el papel de las mujeres carismáticas ambulantes en relación con las distintas comunidades locales. Las mujeres emancipadas y ricas que reclamaban un papel más activo en las comunidades cristianas encontraron en Tecla (y en otras como Theone, Stratonice, Fila, Artemila, Ebula y Nymfa) un paradigma de discipulado muy sugerente y tremendamente atractivo, que abría para ellas posibilidades de ser escuchadas y no solo vistas. Sin duda, encontraron en la figura de Tecla fundamento y fuerza para ahondar y afianzar las cotas de libertad iniciadas en su entorno[175].

[173] Cf. I. Howard Marshall, *A Critical and Exegetical Commentary...*, p. 830.

[174] Cf. Margaret Y. MacDonald, «Rereading Paul. Early Interpreters of Paul on Women and Gender», en Ross S. Kraemer y Mary Rose D'Angelo (eds.), *Women and Christian Origins...*, p. 237.

[175] Tecla se declara ante Alejandro, «un alto cargo de los antioquenos» (según se lee en algunos manuscritos, *antiochéōn prōtos*), «ciudadana principal *(prōtē)* de Iconio» (*HechPlTe* 26).

La narración gira en torno a dos ciudades importantes de Asia Menor, Iconio y Antioquía de Pisidia[176], ambas fundadas como colonias por Augusto en el siglo I. Los *Hechos de Pablo y Tecla* subrayan la importancia de la continencia como una práctica que lleva a la perfección en la vida cristiana, pero en ningún caso hacen de ello una condición que de no cumplirse impediría el acceso a la salvación. No rechazan el matrimonio, pero la defensa que hacen de la excelencia de la vida ascética femenina y masculina provoca fuertes tensiones sociales y duras acusaciones para quienes se atreven a desafiar así el orden de la *pólis*.

Pablo es acusado de «agitador», «seductor», «mago», y de corromper a jóvenes y mujeres engañándolos para que no se casen (*HechPlTe* 9.11.15.20). La acusación se centra en un solo punto de su predicación, la continencia, que sus opositores presentan no solo como si fuera el único punto de la misma, argumentando que lo impone como una obligación generalizada. Las consecuencias que Tecla sufre por haber elegido ese modo de vida, sin imponerlo ni juzgar peyorativamente la vida de otras personas casadas, son mucho más agudas: afrontará el martirio dos veces (*HechPlTe* 21-22; 26-39), la expulsión de la ciudad natal, y el enfrentamiento con la madre que pedirá para ella la muerte, como ejemplo para otras rebeldes impías *(ánomon)* que como ella niegan el matrimonio (*HechPlTe* 20).

Con una perspectiva «ginecéntrica»[177], el relato la presenta como una mujer fuerte, capaz de oponerse a las presiones sociales y de demostrar con los hechos que visibilidad en el espacio público y virtud no están reñidas, que autonomía y ejemplaridad son compañeras de camino, que ascetismo e integridad se dan la mano, que es posible poseer bienes y ser magnánima y desprendida. Sale así al paso de las acusaciones y etiquetas que se adjudicaban a las mujeres que osaban

[176] Es discutido si los *HchPlTe* 1 hablan de Antioquía de Pisidia o Antioquía de Siria. Los argumentos a favor o en contra de estas dos opciones se encuentran perfectamente recogidos en Antonio Piñero y Gonzalo del Cerro, *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, II, BAC, Madrid 2005, pp. 694-696.

[177] Para la comprensión de este término cito a Virginia Burrus, «Palabra y carne: los cuerpos y la sexualidad de las mujeres ascetas en la antigüedad cristiana», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Clásicas, Madrid 1996, p. 160: «Utilizo el término "ginecéntrico" o centrado en mujeres, no solo porque es paralelo al término "androcéntrico", sino también porque quiero evitar largos debates sobre "autoría" masculina y femenina. La historia de Tecla probablemente nacida como un cuento era contada por y para mujeres...».

salir de los muros de la casa. Las sospechas de inmoralidad y deshonor son contrarrestadas con afirmaciones de su virtud y su excelencia personal.

Tecla es una mujer itinerante rompiendo así el modelo de mujer encerrada en los ámbitos domésticos y abriendo para otras mujeres otros espacios de influencia saludable. Es una mujer dotada del ministerio de la palabra, a la vez que se va perfilando cada vez más como un personaje autónomo y activo, al margen de la autoridad de Pablo. Su palabra provoca gran alegría en casa de Trifena (*HechPlTe* 39), fortalece a los oyentes (*HechPlTe* 41) en casa de Hermes, e ilumina a muchos (*HechPlTe* 43). Con ello, la palabra femenina pronunciada en público se afirma como virtud, en contra de la opinión tradicional[178]. Incluso antes de que Pablo confirme su idea de ir a Iconio y le encargue predicar allí (*húpage kaì dídaske tòn lógon toû Theoû*, *HechPlTe* 41), Tecla ya había enseñado la palabra de Dios en Antioquía, en casa de Trifena, provocando que muchos creyeran (*HechPlTe* 15).

Acusada de sacrílega y conducida al suplicio como tal (*HechPlTe* 27.28), Tecla se confiesa «sierva del Dios vivo» (*HechPlTe* 37), apelativo que recibe del mismo gobernador que la condenó, además del calificativo de piadosa (*HechPlTe* 38). El reclamo de reconocimiento público que significa su afirmación ante la autoridad ciudadana es confirmado. En este momento, el relato restablece su honor de mujer piadosa que vive su fidelidad a Dios como carismática itinerante predicando el evangelio. Más aún, Tecla se proclama sierva, pero solo de Dios. La manera de enfrentar a Alejandro, principal de Antioquía, muestra con elocuencia que ella se entiende a sí misma como una mujer autónoma que obedece solo la ley de Dios, y que es misionera itinerante, como Pablo o sus colaboradores masculinos, Timoteo, Epafras y Síquico.

Llevada al martirio Tecla se vislumbra también como «confesora de la fe», aunque no se explicite, ese carisma. De ahí también que Tecla se bautice a sí misma con autoridad, como un sello de su confesión en lugar del martirio físico. Como confesora que ha sobrevivido al martirio, Tecla ejerce de misionera itinerante enseñando la palabra de Dios[179]. Lejos de los prejuicios sociorreligiosos que la

[178] Aristóteles: «El mejor adorno de la mujer es el silencio» (*Pol.*, 1260a).

[179] Cf. Stephen J. Davis, *The Cult of St Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 29.

vinculan con el mundo de la infidelidad, la inconsistencia y la inautenticidad, Tecla se erige como una mujer fuerte, firme, fiel. Ni la fortuna ni los peligros, ni las falsas acusaciones, pueden socavar su lealtad.

Tecla afirmará con su praxis que hace buenas obras: siendo principal de Iconio y, por tanto, poseedora de riqueza, Tecla no duda en desprenderse de sus joyas (brazalete, espejo de plata) para conseguir que el carcelero le abra las puertas de la cárcel y escuchar la predicación de Pablo (*HechPlTe* 18). Con ese gesto se afirma como una mujer que no busca seducir y engalanarse sino instruirse en la palabra de Dios. Pero, la narración presenta un rasgo aún más claro de su generosidad, algo que la vincula con otra mujer, su protectora, la viuda Trifena. Habiendo recibido de ella «muchos vestidos y oro», Tecla los deja con Pablo «para el servicio de los pobres» (*HechPlTe* 41). Se visibiliza así como magnánima y no apegada a las riquezas. Ambas mujeres, Tecla y Trifena, muestran con claridad que saben hacer un uso adecuado de su riqueza en beneficio de la comunidad cristiana.

El relato exalta la solidaridad femenina y vincula a Tecla con distintos grupos de referencia que la sostienen y animan. Por un lado, las mujeres del pueblo que gritan la injusticia que se comete con ella al condenarla a las fieras, por la acusación injusta de un notable rechazado por Tecla cuando pretendía abrazarla en público (*HechPlTe* 27.28). Pero, también de Trifena que la acoge. Con ella y sus siervas parece formar una pequeña comunidad cristiana al estilo de otras muchas que existieron (p. ej., el orden de las viudas) tal y como aparece testimoniado en los escritos de Ignacio de Antioquía, el *Pastor* de Hermas, y las cartas pastorales, como hemos visto.

Tecla, que comenzó estando muy vinculada a Pablo, se va perfilando cada vez más como una mujer autónoma y activa, al margen de la autoridad apostólica. Se bautizará a sí misma, decidirá seguir predicando antes de que Pablo lo sugiera, enfrentará los peligros con valentía y decisión, fomentará espacios alternativos de vida femenina en común y, como se encuentra en algunos manuscritos posteriores, ejercerá como sanadora en nombre de Dios.

c) Conocemos a algunas mujeres de las comunidades de Asia Menor a principios del siglo II (h. 110) gracias a dos cartas de Ignacio, obispo de Antioquía de Siria (la *Carta a los de Esmirna* y la *Carta a Policarpo*). En su carta a la Iglesia de Esmirna, Ignacio manda saludos a «la casa *(oikon)* de Tavías» (*Esmirn.* 13.2). Tavías aparece como una dirigente local que ha puesto su casa a disposición de la comu-

nidad cristiana, y por la que Ignacio ora «para que ella pueda ser confirmada en la fe y el amor tanto en la carne como en el espíritu». De su correspondencia conocemos además la existencia de Alce (*Pol.* 8,3; *Esmirn.* 13.2), que también ha podido ser un miembro destacado de la comunidad cristiana y que, además, ha tenido problemas por el hecho de apoyar a Ignacio[180]. Esta mujer de alta posición social y miembro de una familia no creyente y además hostil al cristianismo, ha contado con el reconocimiento de la iglesia de Esmirna, aunque no podamos saber en qué consistió su papel en esa iglesia cristiana.

Por el modo como Ignacio se refiere a ambas mujeres, es verosímil que se tratase de viudas (no es concebible que Ignacio las nombre a ellas si tuvieran marido) que han ofrecido su hospitalidad, probablemente a él y a la comunidad cristiana[181].

En la *Carta a los esmirniotas* (13.1), Ignacio saluda a las «vírgenes llamadas viudas»[182]. Por el modo de nombrarlas y por el contraste con el otro grupo que nombra, «los hermanos con sus esposas e hijos», parece que nos encontramos ante un grupo social muy concreto e identificable en esas iglesias. Para llegar a entender bien la expresión de Ignacio es preciso tener en cuenta que en griego y en latín, el significado del término *chêra* o *vidua* es ambiguo y no equivale sin más a nuestro vocablo, «viuda»[183]. El significado más apropiado para estos términos es «mujer que vive sin un marido»[184], y que, por tanto, puede haber elegido, al menos en algunos casos, una vida continente (como las vírgenes) e incorporarse a un grupo definido en la Iglesia. Ahora bien, antes del siglo III, las fuentes tienden a no distinguir bien entre el grupo de las viudas y el de las vírgenes[185]. La diferenciación claramente formulada no se encuentra hasta la *Tradición Apostólica*, del siglo IV.

[180] Es probable que sea judía y hermana de «Nicetas, el padre de Herodes y hermano de Alce», hostiles ambos al cristianismo (*Mart. Pol.* 17,2). El que se identifique a Nicetas a partir de Alce implicaría que esta es bien conocida en la comunidad cristiana. Por otra parte, Alce sería rica, ya que Herodes era «irenarca», un cargo regentado por las clases altas. Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo...*, p. 254.

[181] Aunque estuviese preso es probable que le dejasen pasar la noche fuera.

[182] Cf. Charlotte Methuen, «The "Virgin Widow": A Problematic Social Role for the Early Church?», *HTR* 90 3 (1997) 285-298.

[183] Por ejemplo, Tertuliano en el siglo II habla de una mujer que decidió dejar a su marido, y que fue conocida a partir de entonces como viuda (*Ad uxorem* 1.6.4). Cf. Bonnie B. Thurston, *The Widows...*, p. 9.

[184] Cf. Charlotte Methuen, «The "Virgin Widow"...»..., p. 287.

[185] Esta equiparación entre viudas y vírgenes aparece en los *Hechos apócrifos de Pedro*, 29.

La expresión de Ignacio, «vírgenes llamadas viudas», alude a que al menos algunas del grupo de las viudas serían vírgenes[186] (algo que aparece confirmado en 1 Tim 5,3-6). Es decir, que teniendo en cuenta todos estos datos, dicho grupo (u orden) tendría una composición heterogénea (algunas no casadas, otras con diferentes experiencias maritales, con diferentes edades, también con posiciones económicas y sociales diferentes). Parece que lo que bien pronto causó problema fue la incorporación de mujeres jóvenes no casadas que se incorporaban al grupo de las viudas. Ahí está el testimonio de las Pastorales que trabajaremos a continuación, y el de Tertuliano (*Virg. vel.* 9.2-3), que se oponen con firmeza a que la incorporación de vírgenes jóvenes en el orden de las viudas.

La referencia de Tertuliano sobre una virgen de menos de veinte años que ha sido admitida en el orden de las viudas (*Virg. vel.* 9.2-3) aporta un dato más y es que probablemente algunas de ellas necesitarían el apoyo del obispo para subsistir. Por lo tanto, el título de viuda se aplicaba, además, a mujeres con diferentes medios económicos y diversos estatus sociales, como por otra parte, aparece en las Pastorales.

Por último, Ignacio de Antioquía saluda posiblemente a otra mujer de la que no conocemos su nombre, la esposa de Epitropos (sea este un nombre propio o bien indique el oficio de administrador), con su casa y sus hijos (*Pol.* 8,2) una de las múltiples mujeres casadas con no creyentes, que contribuyeron al crecimiento y consolidación del movimiento cristiano en los primeros siglos[187]. En su caso, parece que el marido no habría puesto dificultades al ejercicio del patronazgo de esta mujer, aunque como bien sabemos otros testimonios cristianos dejan constancia de los graves problemas de las mujeres en estos matrimonios mixtos (1 Pedro y Justino). Encontramos en el testimonio de Ignacio el testimonio de una mujer ca-

[186] Cf. Jan N. Bremmer, «Pauper or Patroness. The Widow in the Early Christian Church», en Jan N. Bremmer y Lourens van den Bosch (eds.), *Between Poverty and the Pyre. Moments in the History of Widowhood*, Routledge, Londres y Nueva York 1995, pp. 31-57. La interpretación de que se trata de viudas que a causa de su pureza y devoción son catalogadas como «vírgenes», no se ajusta al texto de Ignacio, ya que entonces se esperaría una expresión del tipo «las viudas que son llamadas vírgenes» o «las viudas que viven como vírgenes». Cf. Charlotte Methuen, «The "Virgin Widow"...»..., en contra de Andrew Louth, *Early Christian Writings,* Penguin, Harmondsworth 1987, pp. 105.

[187] Sobre el hecho de que no se explicite su nombre, Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 298, lo interpretan como un modo de proteger a la mujer o al marido de la vergüenza pública de tener una esposa cristiana, o simplemente que Ignacio tuvo «un lapso de memoria».

sada, probablemente con medios económicos, que parece haber tenido un papel activo en la Iglesia de comienzos del siglo II, y que no vivieron como se expresa en el código doméstico de la primera de Pedro (1 Pe 3,1-6).

Todos estos datos nos hacen pensar que en las iglesias de Asia Menor que Ignacio conoce, existen mujeres que desempeñan papeles activos reconocidos en esas comunidades, a pesar de que las cartas de Ignacio presentan ya una organización jerárquica de la Iglesia en la que se reconoce un triple ministerio: obispos, presbíteros y diáconos[188].

d) En torno al 135, Policarpo de Esmirna escribe una carta a los filipenses, en la que hablando de las viudas utiliza una imagen que será común para hablar de las viudas: son «altar de Dios». Con ello resalta que las viudas son ejemplo del sacrificio de Cristo que trae la salvación, de su entrega total[189]. En línea con las Pastorales, Policarpo hablará de la oración como una de sus funciones, pero subraya que sea de intercesión constante por toda la comunidad *(entygchanoúntas adialeíptôs perì pántôn)*, amén de insistir en las cualidades («prudentes en lo que atañe a la fe del Señor», «apartadas muy lejos de toda calumnia, maledicencia, falso testimonio, amor al dinero y de todo mal», *Carta a los filipenses* 4,3).

e) En una obra de comienzos del siglo II, en torno al 130-140 d.C., el *Pastor* de Hermas, escrito en Roma, encontramos la referencia a otra posible viuda, Grapte, quien recibe una copia de las visiones de Hermas (que este lee con los presbíteros en la asamblea) para que pueda instruir a las viudas y a sus hijos, y probablemente no tienen familias (*Vis.* 2.4.3). A partir de esta referencia, se deducen algunos elementos importantes: por un lado, parece que estamos ante un grupo establecido en la comunidad de Roma; por otro lado, algunas viudas, como Grapte, probablemente matrona de una iglesia doméstica, tuvieron a su cargo la instrucción de otras mujeres cristianas, algo que más tarde asumirán las diaconisas en las iglesias orientales. Finalmente, la tarea que se le adjudica es la formación espiritual, es decir, que Grapte actúa con ellas como «su catequista y su teóloga»[190].

[188] Sobre la organización eclesial en Ignacio, véase el capítulo VIII de este libro.
[189] Cf. Bonnie B. Thurston, *The Widows...*, p. 111.
[190] Carolyn Osiek, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch, *El lugar de la mujer...*, p. 139, aportan un testimonio de Taciano *(Discurso a los griegos)* en el que se jacta de que la instrucción llega incluso a pobres, ancianas y jóvenes, para confirmar la tarea que tienen Grapte y otras mujeres.

Es probable que Grapte sea una liberta con una posición socioeconómica elevada (cf. 1 Tim 5,16; Hch 9,36-43) [191] y, por tanto, no podríamos incluirla entre las viudas pobres. Con ella, tendríamos un ejemplo más de la variedad de estatus que encontramos entre el orden de las viudas, y también de educación, ya que Grapte sabe leer y escribir.

f) Es muy interesante la carta que Plinio el Joven escribe a Trajano (111-113 d.C.), ya que a través de él conocemos la existencia de esclavas *(ancillae)* que se han incorporado al movimiento cristiano, y que, además, son conocidas como diaconisas *(ministrae)*: «Esto me convenció de que era necesario encontrar la verdad por todos los medios, incluso con la tortura de dos esclavas que llamaban diaconisas. Pero no llegué a descubrir más que una superstición *(superstitio)* irracional y desmesurada» (10,96-97).

El interés de Plinio en estas dos mujeres nos acerca a algunos rasgos del movimiento cristiano del siglo II en Asia Menor: como en todas las comunidades cristianas, la pertenencia era inclusiva, sin tener en cuenta la clase social, el estatus, la etnia o el sexo, pero algunos grupos cristianos, además, reconocieron que los esclavos pudieron desempeñar funciones reconocidas en sus grupos y que podían alterar claramente el orden social (cf. 1 Tim 6,2, Ignacio de Antioquía, *Pol.* 4,2-3). Por ejemplo, el documento de Plinio reconoce que estas esclavas diaconisas eran importantes en ese movimiento. No podemos saber qué funciones desempeñaban, pero es posible que pudieran ser evangelizadoras de la casa en la que vivían (de los esclavos y niños), y posiblemente también de sus señoras. Pero, además, si su dueña era cristiana, podían servirla como acompañantes en sus salidas para las reuniones cristianas (cf. Tito Livio, *Anales,* 38,8-19, donde una esclava confiesa que acompañaba a su señora a las Bacanales) [192].

g) En la *Segunda apología* (h. 155) de Justino se halla el relato de una cristiana que pide el divorcio de su marido no cristiano en Roma, después de haber intentado evangelizarle con la palabra (al contrario de lo que pedía la 1 Pedro). Parece tratarse de una mujer relativamente rica que, ante la conducta inmoral de su marido, decide

[191] El nombre, Grapte, se encuentra con frecuencia vinculado a esclavas y libertas. Cf. Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas: A Commentary*, Fortress, Minneapolis 1999, p. 59.

[192] Cf. Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 67-76.

divorciarse enfrentándose valerosamente con la hostilidad de la sociedad grecorromana (el marido la acusará de ser cristiana y el asunto llegará a los tribunales; ella pide una moratoria que se le concede, aunque la consecuencia será que el ataque se desplazará hacia su maestro cristiano, Tolomeo, que sufrirá el martirio). Se presenta como una mujer con una gran determinación y coraje.

El relato deja entrever que si bien, ya en el siglo II, los documentos cristianos parecen inclinarse por afirmar la importancia de la vida matrimonial, este desarrollo no fue uniforme. La mujer de la que habla Justino parece representar la visión de algunos grupos cristianos que entienden que no en todas las circunstancias habría que mantener el matrimonio (separándose así de la argumentación de 1 Cor 7 y 1 Pe). Es decir, la mujer de la que habla Justino entiende que seguir viviendo con su marido no creyente supone vincularse a las iniquidades e impiedades de su marido pagano, simbolizado en la negativa a permanecer en el matrimonio y seguir compartiendo lecho y mesa con él (*Apología II*, 2,6).

Elenco de literatura cristiana primitiva

Fernando Rivas Rebaque

Este elenco de literatura cristiana primitiva quiere ser un instrumento de trabajo que ayude a una mejor comprensión de los orígenes cristianos. A pesar de abarcar un período relativamente corto de tiempo, el cristianismo de este tiempo se caracterizó por una gran y muy plural producción literaria en todos los sentidos: autores, géneros, corrientes, pretensiones, influencias..., lo que dificulta enormemente su conocimiento, especialmente si se le une el hecho de que habitualmente solo se han utilizado aquellos escritos que se encuentran dentro de nuestra tradición.

Esta tabla se ha elaborado con la finalidad de poder situar cada una de las obras que citamos en los diferentes capítulos dentro de su contexto. De aquí las partes de que se compone: nombre de la obra, autor (si es que se conoce) o corriente dentro de la cual habría que colocar la obra, tiempo aproximado en el que habría sido compuesta (tarea compleja y difícil donde las haya, de aquí el carácter a veces hipotético de la misma), lugar geográfico donde habría que situarla, género literario al que pertenece así como contenido y, si es posible, partes de que consta la obra. Y todo con un carácter muy sintético, casi telegráfico, porque se trata de una tabla que quiere ofrecer una visión panorámica o elenco para situar cada obra en su lugar, y no una monografía o estudio sobre literatura cristiana primitiva.

Este elenco no tiene la pretensión de ser exhaustivo, sino lo más completo posible, empezando por las obras que se citan en los diferentes capítulos de este libro e incluyendo otras que son importantes para entender los orígenes cristianos. Por eso en él se encuentran obras de todas las tendencias cristianas de las que nos han llegado re-

ferencias literarias lo suficientemente amplias como para poder ser estudiadas. Abarca un arco cronológico que iría desde las primeras referencias literarias de las que tenemos constancia (años 50) hasta finales del siglo II o mediados del siglo III, período a partir del cual comienza otra etapa del cristianismo.

Al realizar una obra de estas características debemos tener presente una serie de cuestiones. En primer lugar su provisionalidad, la investigación en este campo nos obliga a ser cautos: lo que hoy es considerado como algo evidente, mañana puede no serlo tanto, y además, no dejan de seguir apareciendo novedades en este terreno (un ejemplo reciente lo tenemos en el *Evangelio de Judas*); en segundo lugar su necesidad: a pesar de todo, estamos obligados a tener unas referencias mínimas para poder seguir trabajando (algo posible si nos basamos en los consensos). ¡Ya le gustaría a otras disciplinas, como la historia antigua por ejemplo, contar con tantos datos como tenemos sobre los orígenes cristianos! Por último, este elenco tiene una función auxiliar y en el panorama bibliográfico español es útil un escrito de estas características.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Documento Q	Desconocido	h. 40	Galilea	Colección de dichos y anécdotas de Jesús	Reconstruido a partir de los pasajes que solo Mateo y Lucas tienen en común.
Relato de la pasión	Desconocido	h. 40	Jerusalén	Relato	Reconstruido a partir de los relatos posteriores de Marcos, Juan y *Evangelio de Pedro.*
Fuente de Signos	Desconocido	h. 40	Judea	Relato que integra una colección de milagros	Reconstruido a partir del evangelio de Juan.
Primera carta a los Tesalonicenses	Pablo de Tarso	h. 51	Corinto	Carta	cc. 1-3: exhortación a la perseverancia en las hostilidades y fortalecimiento de los lazos. cc. 4-5: exhortación a la esperanza y al orden de la vida comunitaria.
Carta a los Gálatas	Pablo de Tarso	h. 52	Éfeso	Carta	cc. 1-2: legitimación biográfica del apostolado de Pablo por acusaciones intracristianas. cc. 3-4: legitimación escriturística y teológica del apostolado de Pablo. cc. 5-6: exhortación ética más allá de la Torá: la ley de Cristo.
Primera carta a los Corintios	Pablo de Tarso	h. 52	Éfeso	Carta	cc. 1-4: respuesta de Pablo ante las divisiones comunitarias por cuestiones de estatus y sabiduría. cc. 5-6: respuesta de Pablo ante excesos en el comportamiento sexual. cc. 7-16: respuesta de Pablo a una carta de los corintios sobre convivencia matrimonial y soltería; sustento del apóstol; celebración de la Cena del Señor y orden en la asamblea; confusiones sobre la resurrección de los muertos.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Segunda carta a los Corintios	Pablo de Tarso	h. 53-54	Éfeso	Carta	Recopilación de cartas independientes: cc. 2-6: apología de Pablo ante la acusación de su incapacidad para una nueva alianza. cc. 10-13: carta polémica de acusación de Pablo a sus opositores (superapóstoles). cc. 1-2 y 7-8: carta de reconciliación de Pablo con los corintios y credencial para la colecta. c. 9: breve carta credencial para la colecta en Acaya.
Carta a los Filipenses	Pablo de Tarso	h. 54	Éfeso	Carta	c. 1: situación de Pablo y preocupación de los filipenses. c. 2: exhortación frente a la hostilidad, la desunión y para el estímulo moral; recomendación para Timoteo y Epafrodito. c. 3: apología de Pablo (quizá carta independiente). c. 4: exhortación ente las divisiones y reconocimiento.
Carta a Filemón	Pablo de Tarso	h. 54	Éfeso	Carta	Breve carta personal de Pablo para que Filemón acoja a Onésimo, un esclavo huido.
Carta a los Romanos	Pablo de Tarso	h. 58	Corinto	Carta (¿epístola?)	cc. 1-8: síntesis del evangelio de Pablo en el marco de Israel; judeos y paganos en igualdad de condiciones ante el don del Espíritu. cc. 9-11: recategorización de Israel en el nuevo plan de Dios. cc. 12-15: exhortaciones sobre la unidad de la comunidad ante las divergencias prácticas consecuencia de las teológicas.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Evangelio de Marcos	Atribuido a Marcos	Poco después del 70	Origen en Siria. Lo hizo suyo la Iglesia de Roma, donde pudo experimentar una última redacción	Evangelio	Probablemente el primer relato sobre Jesús. Tras un prólogo teológico (1,1-15) sigue una sección galilea (1,16-8,26); después Jesús va de camino a Jerusalén (8,27-10,52) y en esta ciudad desemboca, histórica y teológicamente, la narración (11-16). La segunda generación recupera la memoria de Jesús y, desde su fe pascual, subraya la cruz como la inversión de valores del Reino de Dios.
Evangelio de Mateo	Atribuido a Mateo	h. 80	Antioquía de Siria	Evangelio	Asume el esquema narrativo de Mc y añade otras fuentes, especialmente Q con su material discursivo, que organiza en cinco discursos: 5-7, el Sermón del Monte; 10, la comunidad continuadora de la causa de Jesús; 13, parábolas del Reino; 16, la comunidad que acepta el Reino; 23-25, la espera de la plenitud del Reino. Es una comunidad judeocristiana en fuerte polémica con el judaísmo fariseo.
Carta a los Colosenses	Discípulos de Pablo; Atribuida a Pablo	h. 80	¿Éfeso?	Carta (¿epístola?)	cc. 1 y 2: El señorío universal de Cristo y el ministerio de su predicación frente a falsas enseñanzas. cc. 3 y 4: exhortación de carácter doméstico sobre virtudes, vicios y deberes de los creyentes.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Carta a los Hebreos	Atribuida a Pablo	h. 80	¿Roma?	Carta (¿epístola?)	cc. 1-4: superioridad de Jesús como Hijo de Dios. cc. 5-7: superioridad del sacerdocio de Jesús. cc. 8-10: superioridad del sacrificio de Jesús. cc. 10-13: exhortación a la esperanza y entereza y cuestiones prácticas.
Segunda carta a los Tesalonicenses	Discípulos de Pablo; Atribuida a Pablo	h. 80		Carta	cc. 1 y 2: réplica contra una lectura desfasada de 1 Tes que subrayaba todavía la inminencia de la parusía. c. 3: exhortación a favor de la cohesión y la autonomía e integridad de la comunidad.
Primera carta de Pedro	Discípulo de la herencia de Pedro en Roma	h. 80	Norte de Asia Menor	Carta	cc. 1-2: afirmación de la identidad y dignidad cristianas. cc. 2-3: actitud ante el mundo. cc. 3-5: actitud ante la hostilidad.
Carta a los Efesios	Discípulos de Pablo; Atribuida a Pablo	h. 85	¿Éfeso?	Carta (¿epístola?)	cc. 1-3: Actividad salvífica de Dios en Cristo y misión universal de la Iglesia. cc. 4-6: Exhortación de unidad frente a las amenazas sincretistas y fortalecimiento de la estructura patriarcal como modelo eclesial.
Carta de Santiago	Judeocristiano admirador de la figura de Santiago	h. 85	¿Roma?	Homilía en forma de carta	c. 1: pruebas del creyente: posesiones, sabiduría, uso de la palabra... c. 2: la excelencia de la pobreza y la generosidad; las obras y la ley. cc. 3-4: la importancia del discurso sabio y puro. cc. 4-5: prueba sobre la riqueza.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Evangelio de Lucas	Atribuido a Lucas	h. 90	¿Roma?	Evangelio	Desea completar y perfeccionar a Mc y a Q. El relato se divide en fases diversas: los relatos de la infancia (1-2), actividad de Juan Bautista (3-20), ministerio en Galilea (3,21-9,50), camino a Jerusalén (9,51-19,28), pasión, muerte, resurrección y ascensión en Jerusalén (19,29-24,53). Comunidad heterogénea socialmente y con predominio paganocristiano.
Hechos de los Apóstoles	Atribuido a Lucas (el mismo autor que el Evangelio)	h. 90	¿Roma?	Historiografía teológica	Visión idealizada y armónica de la vida de la comunidad pospascual. La fuerza del Espíritu impulsa a la misión. Continúa el proyecto del tercer evangelio. Empieza con la comunidad de Jerusalén (1-7). Sección de discernimiento sobre la apertura a los paganos (8-12). Los viajes misioneros de Pablo (13-28). En el capítulo 15 la opción decisiva de Jerusalén de aceptar el cristianismo paulino abierto a los gentiles.
Didajé	Desconocido; Padres apostólicos	Finales del siglo I	Siria	Manual de legislación	1) cc. 1-6: instrucción moral (doctrina de los dos caminos, de origen judío). 2) cc. 7-10: liturgia (bautismo y eucaristía). 3) cc. 11-13: papel de los ministerios estables e itinerantes. 4) cc. 14-15: vida comunitaria: penitencia, elección de obispos y diáconos. 5) c. 16: escatología.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Carta de Clemente de Roma a los corintios	Atribuida a Clemente de Roma	h. 90	Roma	Carta de exhortación	1) Prólogo (cc. 1-3). 2) Conducta del cristiano (cc. 4-38). 3) Consejos para evitar la discordia (cc. 39-58). 4) Oración litúrgica (cc. 59-61). 5) Conclusión (cc. 62-65).
Carta de Judas	Judeocristiano heredero de la sabiduría atribuida a la familia de Jesús	h. 90	Palestina	Carta	Polémica sobre la existencia de intrusos, ejemplos escriturísticos y de la tradición y normas para proceder contra ellos.
Apocalipsis	Juan	h. 96	Asia Menor, (¿Éfeso?)	Apocalíptico	Prólogo y saludo (tiempo presente). a) Septenario cartas: visión apocalíptica de las Iglesias (1,9-3,22). b) Septenario sellos: visión profética de la historia (4,1-8,1). c) Septenario trompetas (relectura de Éxodo) (8,2-11,19). *Centro: 12,1-15,4: la comunidad cristiana entre las Bestias.* c’) Septenario copas (relectura del Éxodo) (15,5-16,21). b’) Visión profética de la historia (17,1-19,10). a’) Visión apocalíptica del futuro (19,11-22,5). Epílogo (tiempo presente) (22,6-21).

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Apocalipsis de Isaías		Finales del siglo I-inicios del siglo II	Siria	Apocalipsis	Reelaboración de un escrito de base judío: 1) Martirio del profeta Isaías (cc. 1-5). 2) Ascensión al cielo (cc. 6-11), donde contempla la encarnación, pasión y resurrección de Cristo.
Evangelio de Juan	Anónimo, posteriormente atribuido a Juan. En su composición parece intervenir una «escuela» y algún redactor	h. 90-100	Zona siropalestina	Evangelio	La estructura actual es fruto de reelaboración progresiva. El estadio final se divide en: Prólogo (1,1-18) Libro de los signos (cc. 1-12) Libro de la Gloria (cc. 13-20) Epilogo (c. 21)
Primera carta a Timoteo	Discípulos de Pablo; atribuida a Pablo	h. 100	¿Éfeso?, ¿Roma?	Carta	Advertencia sobre los falsos maestros y doctrinas; organización de la comunidad como una casa (intensificación de los códigos domésticos de Col y Ef); instrucciones a cada miembro según su estatus y función; legitimación de la autoridad patriarcal.
Segunda carta a Timoteo	Discípulos de Pablo; atribuida a Pablo	h. 100	¿Éfeso?, ¿Roma?	Carta	Exhortación a proseguir la misión paulina basándose en el ejemplo y espiritualidad de Pablo; la verdadera doctrina contra la falsa.
Carta a Tito	Discípulos de Pablo; atribuida a Pablo	h. 100	¿Éfeso?, ¿Roma?	Carta	Estructuración ministerial de la comunidad, intensificación del modelo patriarcal y subrayados doctrinales (función de Cristo en la historia) para responder a la falsa doctrina externa y divergencias internas.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Primera carta de Juan	No hay indicación alguna del autor	h. 100-110	Zona siria bajo influencia de Antioquía	Exhortación	Prólogo (1,1-4) Caminar en la luz y rechazo de los anticristos (la división interna y escisión es su señal) (1,5-2,29) El amor como distintivo de los hijos de Dios (3,1-24) Los mandamientos a amar y creer. Confesión en que Jesús es el Mesías (4,1-5,12) Conclusión (5,13-21)
Segunda carta de Juan	Personaje que se autodenomina «el presbítero»	h. 100-110	Zona siria bajo influencia de Antioquía	Carta	Introducción (vv. 1-3) Cuerpo epístola (vv. 4-11) – Loa a la fidelidad de los destinatarios – Advertencia contra los disidentes – Actitud a adoptar ante los disidentes Despedida (vv. 12-13)
Tercera carta de Juan	Personaje que se autodenomina «el presbítero»	h. 100-110	Zona siria bajo influencia de Antioquía	Carta	Introducción (vv. 1-2) Cuerpo epístola (vv. 3-12): – Hospitalidad debida a los misioneros – Diotrefes niega esa hospitalidad y condena de esa actitud – Petición de hospitalidad Despedida (vv. 13-15)
Cartas	Ignacio de Antioquía (obispo). Padres apostólicos	h. 110	Antioquía (Siria)	Epistolar	Siete cartas, seis a comunidades: *A los efesios; A los magnesios; A los tralianos; A los romanos; A los filadelfios; A los esmirniotas* y una carta *A Policarpo*.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Predicación de Pedro		h. 110-120	Alejandría	«Fragmentos» del evangelio	Fragmento 1: títulos de Cristo; fragmentos 2-5: discurso de Pedro sobre la verdadera religión; fragmentos 6-8: declaración del Resucitado; fragmentos 9-10: nuevos discursos de Pedro.
Odas de Salomón	Cristianismo ortodoxo con influjo gnóstico	Inicios del siglo II	Siria	Himnos	Cuarenta y dos odas atribuidas a Salomón Nacimiento virginal de Jesús. Descenso al limbo. Trinidad...
Ascensión de Isaías	Desconocido	Inicios del siglo II	Antioquía (Siria)	Profecía	1) Persecución del profeta Isaías (cc. 1-5) 2) Visión de Isaías acerca de la victoria de Dios sobre las potencias del mal (cc. 6-11)
Evangelio de Judas	Gnosticismo	Inicios del siglo II	Egipto	Diálogos del Salvador	Revelaciones que Jesús hizo a Judas Iscariote en privado tres días antes de la Pascua.
Evangelio de los egipcios (o bien: *El libro sagrado del gran Espíritu invisible*)	Gnosticismo	Inicios del siglo II	Nag Hammadi III/2, Alejandría	No confundir con el homónimo evangelio apócrifo que aparece en Clemente de Alejandría. Es más bien un mensaje gnóstico de revelación proveniente del Padre secreto o Espíritu invisible	1) Presentación del Espíritu invisible y su esfera (el Padre oculto, las tres *Ogdóadas*, la *Prónoia* y la restauración del *Pléroma*). 2) Origen, continuidad y liberación de la generación de Set. 3) Sección hímnica de alabanza. 4) Conclusión: origen y custodia del libro.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Apocalipsis de Adán	Gnosticismo setiano	Inicios del siglo II	Nag Hammadi V/5	Apocalipsis que se desarrolla en el marco de un testamento	Tres visiones o iluminaciones, más una venida final: 1) Caída de Adán y Eva bajo el poder del Creador. 2) Primera revelación de la gnosis. 3) Segunda manifestación de la gnosis. 4) Tercera venida del Iluminador. 5) Revelación final. 6) Epílogo.
Segunda carta de Pedro	Discípulo de la herencia de Pedro en Roma	h. 130	Roma o Asia Menor	Carta	c. 1: Exhortación a la vida virtuosa. c. 2: condena de falsos maestros. c. 3: explicación del retraso de la parusía.
Carta de Bernabé	Desconocido. Atribuido por la tradición a Bernabé. Padres apostólicos	h. 130	Alejandría (Egipto) o Siria	Tratado teológico	1) cc. 1-17: cuestiones dogmáticas para conseguir el «conocimientos perfecto» que se adquiere mediante la interpretación tipológica y espiritual de la Sagrada Escritura. Las instituciones e historia del pueblo de Israel no tienen valor salvador. 2) cc. 18-21: cuestiones morales (doctrina de los dos caminos).
Apología	Arístides (laico). Padres apologistas griegos	h. 130	Atenas	Apologético	1) cc. 1-2: introducción. 2) cc. 3-7: errores de los bárbaros. 3) cc. 9-13: análisis de la religión griega. 4) c. 14: religión judía. 5) cc. 15-17: cristianismo.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Carta a los Filipenses	Policarpo de Esmirna (obispo). Padres apostólicos	h. 135	Esmirna (Asia Menor)	Epistolar	Justicia que el creyente adquiere mediante la gracia a partir de la fe en el Resucitado y de la obediencia a los mandamientos del Señor.
Fragmentos	Papías de Hierápolis (obispo). Padres apostólicos	130/140	Hierápolis (Asia Menor)	Exégesis	
Evangelio de Pedro	Judeocristianismo ortodoxo	h. 130-150	Siria	Fragmento del evangelio	1) Juicio de Jesús ante el sanedrín. 2) Enterramiento. 3) Resurrección.
Evangelio de Felipe	Gnosticismo valentiniano	Entre la primera mitad del siglo II y la segunda mitad del siglo III	Nag Hammadi II/3, procede posiblemente de la zona rural siria	Colección de dichos teológicos *(excerpta)* sobre sacramentos y ética, con diferentes formas literarias: aforismos, parábolas, parénesis, diálogos, polémicas...	Existencia de diferentes categorías de seres humanos, la necesidad de experimentar la resurrección antes de la muerte, la denuncia contra los arcontes o potencias malignas, la separación de Adán y Eva, como símbolo de la decadencia humana, el significado del nombre de Jesús, la necesidad de un rito de unción, junto con el bautismo y el tema de la cámara nupcial, el más importante del escrito, culminación de toda vida sacramental.
Evangelio de Tomás	Gnosticismo	Original griego h. 140	Nag Hammadi II/2	Colección de *logia*	De los 114 *logia*, la mitad tiene paralelos evangélicos, mientras un tercio tiene influencia gnóstica.
Pastor	Hermas (laico). Padres apostólicos	h. 140	Roma	Apocalipsis	1) Cinco visiones (vis.). 2) doce mandamientos (mand.). 3) diez semejanzas (sim.). Segunda penitencia.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Hipóstasis de los arcontes	Gnosticismo	Primera mitad del siglo II para la redacción judía y la segunda mitad del siglo II para el redactor cristiano	Nag Hammadi II/4, de origen alejandrino	Exégesis esotérica del Génesis interpretado con métodos midrásicos	1) Prólogo. 2) Antropogonía: el arconte, formación del ser humano terreno, psíquico y espiritual, Adán en el paraíso, las dos razas humanas y el diluvio. 3) Teogonía: el revelador, origen de la materia, el gran arconte, el arconte Sebaot, origen de la muerte, el Salvador.
Apócrifo de Juan	Gnosticismo	Siglo II	Egipto, papiros coptos de Berlín	Diálogos del Salvador	Aparición del Resucitado a Juan, que recibe una doctrina secreta, después de la cual Jesucristo asciende al cielo.
Oráculos sibilinos (cristianos)	Originalmente judíos, algunos fueron reelaborados por cristianos	Siglo II	Alejandría	Profetismo (sibilística)	Los libros VI y VII, y grandes secciones del VIII son de origen exclusivamente cristiano; probablemente también los libros XII y XIV. Los libros I, IX y X parecen de origen judío con interpolaciones cristianas. El libro VI contiene un himno en honor de Cristo.
Evangelio de los hebreos	Judeocristianismo	Siglo II		Fragmentos de evangelio	Según algunos autores sería el *Evangelio de los nazarenos.*
Kerigma Petrou	Judeocristianismo	Siglo II	Egipto	Síntesis del mensaje evangélico	Se conoce solo por citas de Clemente de Alejandría, Orígenes, Gregorio de Nacianzo y Juan Damasceno.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Apócrifo (libro secreto) *de Santiago*	Gnosticismo	Mediados del siglo II	Nag Hammadi (Egipto), Códice I/1	Carta	Santiago el Justo escribe a un destinatario desconocido, confiándole un «escrito secreto» que el Señor le reveló a él y a Pedro entre la resurrección y la ascensión. Después de un diálogo con los discípulos, Jesús aparta a Santiago y Pedro para perfeccionarlos con la enseñanza.
Eugnosto el Bienaventurado	Gnosticismo	Finales del siglo I-finales del siglo II	Nag Hammadi III/3, Alejandría	El inicio y el final siguen el género epistolar, el resto es una transmisión de la doctrina gnóstica sobre las realidades trascendentes	1) Exordio contra los filósofos. 2) Esbozo de la realidad trascendente. 3) Enseñanza sobre la realidad trascendente. 4) Conclusión.
Evangelio secreto de Marcos (dudoso)	Según Clemente de Alejandría Marcos habría compuestos dos versiones de su evangelio: una canónica en Roma y otra amplia en Alejandría, para los iniciados	Primera mitad del siglo II	Alejandría	Evangelio	Dos fragmentos: uno sobre la resurrección y posterior instrucción de un joven; el otro sobre el rechazo de Jesús a recibir una joven, su madre y una cierta Salomé.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Apócrifo (libro secreto) *de Juan* (versión larga)	Gnosticismo setiano	Original griego de mediados del s. II, versiones del 200 y s. III posteriores	Nag Hammadi II/1	Evangelio	1) Exégesis del NT; tríada divina (Padre, Madre, Hijo), ser humano primordial. 2) Exégesis del AT: el lapso de Sabiduría, la creación demiúrgica, la Sabiduría inferior el ser humano primordial, el ser humano psíquico, el ser humano espiritual, la inteligencia auxiliadora, el ser humano terrenal, Adán en el paraíso, la serpiente, la creación de la mujer, la expulsión del paraíso, Caín y Abel, generación de Set. 3) Cuestiones de escatología: destino de las almas, el destino, el diluvio, los gigantes. 4) Himno de la suprema Inteligencia.
Diálogo del Salvador	Gnosticismo valentiniano	Mediados del siglo II	Nag Hammadi III/5	Diálogo del Salvador	1) Introducción: el tránsito del alma a través de las esferas celestes y el poder de los arcontes del Demiurgo. 2) Mito gnóstico de la creación (basado en Gn 1-2. 3) Interpretación sapiencial del fuego, el agua, el viento y el cuerpo. 4) Visión apocalíptica. 5) Diálogo entre el Señor y Judas, Mateo y María: fuente original que ocuparía más de la mitad de la obra.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Apocalipsis (revelación) *de Pablo*	Gnosticismo valentiniano	Mediados del siglo II	Nag Hammadi V/2	Apocalipsis basado en 2 Cor 12,2	1) Visión de Pablo: epifanía del Salvador en forma de niño. 2) Descripción parcial del juicio de las almas por obra de los arcontes planetarios. 3) Ascensión de Pablo hasta el décimo cielo.
Segundo apocalipsis de Santiago	Gnosticismo valentiniano	Mediados del siglo II	Nag Hammadi V/4	Discurso de revelación (primera fuente), y narración del martirio de Santiago (segunda fuente)	1) Discurso de revelación por parte de un «sacerdote» anónimo a Teudas, el supuesto padre de Santiago. 2) Discursos de Santiago según el sacerdote. 3) Fin del relato del sacerdote a Teudas. 4) Relato del martirio de Santiago.
El pensamiento trimorfo	Gnosticismo setiano	Mediados del siglo II	Nag Hammadi XIII/1	Tratado teológico	1) Primera sección: creación del cosmos por Barbelo. 2) Segunda sección: descenso del *logos* en forma femenina. 3) Tercera ascensión: ascenso de la Palabra.
Evangelio de los egipcios	Judeocristianismo, con influjo encratita	Mediados del siglo II		Fragmentos de evangelio	
Primera apología	Justino (laico). Padres apologistas griegos	153-155	Roma	Apologético	1) cc. 1-29 defiende a los cristianos de la acusación de ateísmo; Jesucristo, *Logos* e Hijo de Dios. 2) cc. 30-60: el AT demuestra que Jesús no es un mago, sino el Hijo de Dios. 3) cc. 61-67: liturgia bautismal, eucarística, vida de los creyentes. 4) c. 68: conclusión (rescripto del emperador Adriano).

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Segunda apología	Justino (laico). Padres apologistas griegos	h. 155	Roma	Apologético	Defensa ante las persecuciones de los cristianos, obra de los demonios.
Diálogo con el judío Trifón	Justino (laico). Padres apologistas griegos	h. 155	Roma	Apología	1) cc. 2-8: introducción. 2) cc. 9-47: concepto que tienen los cristianos del AT. 3) cc. 48-108: adoración de Cristo como Dios 4) cc. 109-142: los creyentes en Cristo representan al nuevo y verdadero Israel.
Homilía sobre la Pascua	Melitón de Sardes (obispo). Padres apologistas griegos	h. 160-170	Sardes (Asia Menor)	Homilía	1) Prólogo en forma de himno con referencia a Ex 12,2. 2) Pascua del AT. 3) Preparación de la pascua cristiana en el AT. 4) Pascua en el NT.
Discurso contra los griegos	Taciano el Sirio (laico). Padres apologistas griegos	h. 160-170	Roma	Tratado polémico contra la cultura helenística	1) Introducción (cc. 1-3); 2) Presentación positiva de Dios y su creación (cc. 4-7); 3) Se ocupa de la demonología, la pneumatología, la psicología y la soteriología (cc. 8-16); 4) Insensatez de los dioses y cultura griega (cc. 17-28); 5) Autobiografía (cc. 29-30); 6) Antigüedad de la Ley de Moisés y, por consiguiente, del cristianismo, con respecto al paganismo (cc. 31-41); 7) Conclusión (c. 42).

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Evangelio de los ebionitas	Judeocristianismo heterodoxo	Segunda mitad del siglo II		Fragmentos del evangelio	1) Juan Bautista. 2) Elección de los apóstoles. 3) Bautismo de Jesús. 4) Reelaboración de Mt 12,46-50. 5) Instrucción paralela a Mt 5,17. 6) Relato sobre la Pascua.
Protoevangelio de Santiago (o *Natividad de María*)	Cristiano culto, de procedencia gentil	Mediados del siglo II	Egipto	Evangelio de la infancia de Jesús	1) Ascendencia, nacimiento e infancia de María (padres: Joaquín y Ana; esposo: José). 2) Anunciación y embarazo de María. María y José son sometidos a una prueba: salen sanos y salvos. Signos prodigiosos al nacer Jesús. 3) Martirio de Zacarías a manos de Herodes.
Epistula apostolorum		Mediados del siglo II	Egipto, Siria, Asia Menor	Diálogo del Resucitado con los discípulos	1) Dios y Cristo: episodios de la vida de Jesús (cc. 1-12). 2) Dialogo de Cristo con los discípulos: 13-50. 3) Ascensión de Cristo (c. 51).
Hechos de Andrés	Influjo encratita	Mediados del siglo II-finales del siglo II	Patrás (Acaya), Siria o Egipto	Hechos apócrifos	Novela de viajes: Bartolomé recorre desde el Ponto Euxino hasta el centro de Grecia predicando la continencia y haciendo milagros.
Hechos de Juan	Influjo doceta	h. 150-180	Siria, Asia Menor o Egipto	Hechos apócrifos	Un testigo ocular narra los viajes misioneros de Juan por Asia Menor contando sus milagros, sus sermones y su muerte.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Actas de san Justino y compañeros		h. 165	Roma	Actas de los mártires	Acta judicial del martirio de Justino y algunos compañeros de fe.
Martirio de Policarpo		h. 170	Asia Menor	Epistolar	En realidad es la *Carta de la Iglesia de Esmirna a la de Filomelio.* Descripción de los últimos días y el martirio de Policarpo.
Evangelio de la verdad	Gnosticismo valentiniano	h. 175	Nag Hammadi I/2, Egipto,	Homilía	1) Nacimiento de la ignorancia. 2) Descubrimiento del Padre. 3) Previsión salvífica del Padre y respuesta del ser humano. 4) Liberación salvífica. 5) Intervención del Padre. 6) Deberes del elegido. 7) El Padre y los elegidos. 8) El nombre del Padre es el Hijo.
Diatessaron	Taciano el Sirio (laico). Padres apologistas griegos	h. 170-180	Roma o Siria	Exégesis	Armonía de los cuatro evangelios.
Súplica a favor de los cristianos	Atenágoras (laico). Padres apologistas griegos	h. 176-180	Atenas o Asia Menor	Apologético	1) cc. 1-3: introducción y *captatio benevolentiae* (cc. 1-3). 2) cc. 4-12: la fe cristiana no es ateísmo, sino monoteísmo. 3) cc. 13-30: crítica al politeísmo pagano. 4) cc. 31-36: el cristianismo no tiene nada que ver con el incesto o el canibalismo.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Sobre la resurrección de los muertos	Atenágoras (laico), aunque hay dudas de su autoría. Padres apologistas griegos	h. 177	Atenas o Asia Menor	Apologético	1) cc. 1-10: Dios y la resurrección. 2) cc. 11-25: el ser humano y la resurrección.
A Autólico	Teófilo de Antioquía (obispo). Padres apologistas griegos	h. 180	Antioquía (Siria)	Apología y exégesis	1) Libro I: contradicciones internas de la idolatría y la diferencia entre el honor tributado al César y a Dios. 2) Libro II: enseñanzas de los profetas frente a la necedad de la religión pagana. 3) Libro II: superioridad del cristianismo desde el punto de vista moral, refutando las calumnias de los paganos contra la inmoralidad de los cristianos.
Evangelio del Pseudo-Tomás	Cristiano helenista	Finales del siglo II		Evangelio de la infancia de Jesús	Milagros y prodigios de Jesús de los cinco a los doce años.
Exposición valentiniana (más cinco apéndices)	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo II	Nag Hammadi XI/2, ¿Italia?	Exposición en forma de catequesis. Tratados teológicos	Exposición: 1) Doctrina cosmogónica. 2) Doctrina soteriológica. Cinto pequeños tratados: 1) Sobre la unción 2) Sobre el bautismo (A y B) 3) Sobre la eucaristía (A y B)

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Evangelio de María Magdalena	Gnosticismo	Finales del siglo II	Oriente	Diálogos del Salvador	Jesús responde a las preguntas de los discípulos. María Magdalena interviene exponiendo a los discípulos una enseñanza secreta recibida directamente de Jesús. Los discípulos (especialmente Andrés y Pedro) se oponen, Levi la defiende.
Hipsifrone	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo II	Nag Hammadi XI/4, Egipto	Apocalipsis	Fainops, padre de la generación cósmica, intenta seducir a Hipsifrone, aunque sin conseguirlo. Aunque esta permanece subordinada a su dominio transitoriamente.
Carta de las iglesias de Vienne y de Lyon a las iglesias de Asia y Frigia		h. 177-178	Lyon	Epistolar	Recogida por Eusebio de Cesarea, *HE* V,1,3-2,8. Descripción de la persecución y martirio de algunos miembros de la comunidad de Lyon (entre ellos destaca Blandina).
Adversus haereses (Desenmascaramiento y derrocamiento de la falsamente llamada gnosis)	Ireneo de Lyon (Galia), obispo procedente de Asia Menor	h. 180	Lyon	Apología contra el gnosticismo	1) Libro I: la exposición del sistema del gnóstico Ptolomeo. 2) Libro II: exposición de la doctrina gnóstica valentiniana. 3) Libro III: verdad de los Escritos y la persona de Cristo como Hijo de Dios. 4) Libro IV: exposición básica de la teología cristiana. 5) Libro V: doctrina cristiana.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Demostración de la predicación apostólica	Ireneo de Lyon (obispo)	h. 180	Lyon (Galia), procedente de Asia Menor	Tratado teológico	Fundamentación breve de la fe cristiana siguiendo el orden de la salvación.
Segundo tratado del gran Set	Gnosticismo valentiniano y barbelognóstico con influencias neoplatónicas	Segunda mitad del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi VII/2 Alejandría	Homilía privada que el Salvador imparte a sus discípulos después de la resurrección	1) Prólogo. 2) Descripción del origen y descenso de los espirituales y del Salvador. 3) Aventura del Salvador y de los elegidos que libera. 4) Retorno al seno de Dios como Iglesia preexistente. 5) Epílogo y título.
Oráculos y testimonios montanistas	Montanismo. En muchos casos producidos por mujeres	Mediados del siglo II-finales del siglo III	Asia Menor	Profecía	Inminencia de la venida del Paráclito.
Hechos de Pedro	Influjo encratita	h. 180-190	Asia Menor	Hechos apócrifos	1) Encuentro amoroso entre la hija de Pedro y un joven rico. 2) Una joven muere tras una oración de Pedro, pero luego es resucitada por el apóstol y seducida por un joven. 3) Comentario de Pedro ante la muerte de la hija de alguien conocido. 4) Pablo va a Hispania desde Roma, lucha de Pedro con Simón Mago en Roma. 5) Martirio de Pedro.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Actas de los mártires escilitanos		h. 189	Cartago	Actas de los mártires	Acta judicial de fieles creyentes del norte de África, cerca de Cartago.
Carta a Diogneto	Desconocido. Padres apologistas griegos	h. 140-200		Exhortación apologética	1) cc. 2-4: concepto de Dios. 2) cc. 5-6 comportamiento de los cristianos en el mundo. 3) cc. 7-8: concepción cristiana de Dios. 4) c. 9: necesidad de la redención. 5) c. 10: conclusión.
Hechos de Pablo y Tecla	¿Presbítero?	Finales del siglo II	Asia Menor	Hechos apócrifos	Tecla abandona a su novio por la predicación de Pablo: condenada a la hoguera, es salvada milagrosamente. Busca a Pablo y se hace compañera suya de viaje, predicando la fe con notable éxito. En Antioquía se enamora de ella un rico ciudadano: la denuncia y es condenada a las fieras, pero tampoco le hacen nada. Liberada, busca de nuevo a Pablo, comenzando los prodigios de este en Éfeso, Corinto y Roma.
Carta a los cristianos de Laodicea		Finales del siglo II		Epistolar	Miscelánea de frases tomadas de cartas auténticas de Pablo (sobre todo Flp): alabanza de la fe de los laodicenses, crítica a las herejías y exhortación a la fe.
Apocalipsis de Pedro		Finales del siglo II	Egipto	Apocalipsis	Diferente del de Nag Hammadi. Descripciones del más allá (cielo e infierno).

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Hechos de Pedro y los doce apóstoles	Cristiano de procedencia judía, cercano al gnosticismo	Finales del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi VI/1	Relato parabólico sobre la importancia del reino celeste y la doctrina de Jesús (comparada con una perla), junto con la necesidad de alejarse del mundo	1) Introducción: después de la resurrección y antes de la ascensión de Jesús, Pedro y sus compañeros deciden predicar la buena nueva, embarcándose en un navío, donde llegan a una isla, «Inhabitación». 2) Primer encuentro con Litargoel (Jesús), bajo la forma de un mercader de perlas. 3) Viaje de Pedro y los apóstoles a la ciudad de Litargoel. 4) Segunda aparición de Litargoel, ahora como médico: envío de los apóstoles a predicar.
Tratado sobre la resurrección o *Carta a Regino*	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo II e inicios del siglo III	Nag Hammadi I/3	Carta	1) Exordio (exposición del problema: la resurrección). 2) Respuestas encadenadas: la resurrección es indemostrable, la carne corruptible, la carne incorruptible, aspecto ilusorio de la resurrección, momento de la resurrección. 3) Conclusión.
Asclepio	Gnosticismo de influencia hermética	Finales del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi VI/7, Egipto	Diálogo entre el discípulo que se va a iniciar (Asclepio, fundamentalmente) y el mistagogo (Trimegisto)	1) Signo de la sexualidad. 2) Vicios y virtudes. 3) Teúrgia. 4) Ruina de Egipto. 5) Escatología individual.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Oración de acción de gracias	Gnosticismo de influencia hermética	Finales del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi VI/6, Alejandría	Himno de acción de gracias	Trata del conocimiento perfecto: contacto con la gnosis, captación directa de su Totalidad *(noûs)* y despliegue de su Palabra *(hermeneuein).*
Paráfrasis de Sem	Gnosticismo valentiniano con fuerte influencia mazdeas, neoplatónicas y herméticas	Finales del siglo II-inicios del siglo III	Nag Hammadi VII/1, Egipto, Siria o Mesopotamia	Comentario introductorio que recibe de Derdequeas (Salvador) Sem, el primogénito de Noé	Preámbulo y cuatro apartados: a) Cosmogonía. 1) Antropogonía y antropología. 2) Revelación de Derqueas a Sem. 3) Revelación de Sem. 4) Revelación de Derqueas a Sem.
Apocalipsis de Pedro	Gnosticismo con influjo judeocristiano	Finales del siglo II e inicios del siglo III	Nag Hammadi VII/3, Siria	Apocalipsis	1) Primera visión. 2) Segunda visión. 3) Tercera visión.
Enseñanzas de Silvano	Catolicismo culto	Finales del siglo II e inicios del siglo III	Nag Hammadi VII/4, Alejandría	Tratado filosófico-teológico	1) Primera mitad de corte filosófico (el alma y su estado moral). 2) Segunda mitad de corte teológico (el *logos* como agente de la salvación).
Zostriano	Gnosticismo setiano (paganos según otros)	Finales del siglo II o comienzos del siglo III	Nag Hammadi VIII/1, Alejandría	Apocalipsis o revelaciones hechas a Zostriano por seres celestes.	1) Aparición al alma de Zostriano de un «niño perfecto» y «ángel del conocimiento». 2) Ascensión al cielo, donde recibe una serie de bautismo. 3) Revelaciones de cuatro seres celestes. 4) Regreso a la tierra. 5) Exhortación a la búsqueda de los bienes superiores.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Carta de Pedro a Felipe	Gnosticismo con influencia judeocristiana	Finales del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi VIII/2	Paráfrasis de Lc 24 y Hch 8, centradas en la figura de Pedro	1) Felipe es invitado por Pedro a rezar en el Monte de los Olivos. 2) Aparición de Jesús a los discípulos, que le realizan una serie de preguntas. 3) Respuestas de Jesús. 4) Regreso a Jerusalén, donde Pedro lleva a cabo un discurso. 5) Partida de los apóstoles a predicar.
Melquisedec	Gnosticismo con influencia judeocristiana	Finales del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi IX/1, Alejandría	Apocalipsis: de las 745 líneas, 19 se han conservado completas y 467 parcialmente	1) Revelación de un ángel a Melquisedec. 2) Actividad mesiánica y escatológica de Melquisedec-Cristo. 3) Segunda revelación angélica a Melquisedec.
Testimonio de la Verdad	Gnosticismo	Finales del siglo II o inicios del siglo III	Nag Hammadi IX/3, Alejandría	Tratado homilético	1) Doctrina o comentario sobre la Verdad. 2) Juan Bautista y Cristo; midrás del Génesis. 3) Polémica contra judíos y católicos. 4) Polémica contra otras corrientes gnósticas.
La interpretación del conocimiento	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo II y comienzos del siglo III	Nag Hammadi XI/1, ¿Egipto?	Homilía para ser leída	1) Primera sección doctrinal. 2) Primera sección exegética (Mt). 3) Segunda sección exegética (Génesis). 4) Segunda sección doctrinal. 5) Tercera sección exegética (cartas paulinas).
Libro de Jeû (o Misterio del gran Logos)	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo II, comienzos del siglo III		Revelaciones de Jesús sobre el futuro del alma	Primer manuscrito del Codex Brucianus.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Protréptico	Clemente de Alejandría (laico)	h. 193-195	Alejandría	Exhortación	1) c. 1: Cristo y el plan de salvación. 2) cc. 2 al 7: aciertos y errores de los filósofos griegos. 3) cc. 8 al 12: exhortación a convertirse al *Logos* divino que se manifestó en Cristo como hombre.
Pedagogo	Clemente de Alejandría (laico)	h. 195	Alejandría	Tratado moral, continuación del *Protréptico*	1) Libro I: vida moral de los cristianos (educación). 2) Libros II y III: normas concretas del comportamiento cristiano.
Quis dives salvetur?	Clemente de Alejandría (laico)	h. 193-200	Alejandría	Tratado homilético	Basado en la perícopa de Mc 10,17-31: expone el comportamiento cristiano ante las riquezas.
Excerpta ex Theodoto	Clemente de Alejandría (laico)	h. 193-200	Alejandría	Fragmentos	Extractos comentados de textos gnósticos, especialmente Teodoto.
Eclogae propheticae	Clemente de Alejandría (laico)	h. 193-200	Alejandría	Exégesis	Notas de exégesis de Sagrada Escritura.
Exposición sobre el alma	Cristianismo muy cercano a la ortodoxia	h. 200	Nag Hammadi II/6. Posible influjo alejandrino	Entre novela helenística y textos narrativos judíos protagonizados por personajes femeninos	1) Caída del alma de la preexistencia divina en el cuerpo sirviéndose de la imagen de la prostitución. 2) Reintegración del alma en su estado primordial, proceso que se inicia con el arrepentimiento, aunque es precisa la ayuda divina, que consiste en el envío de la gracia del Salvador y acaba con el retorno al origen, el Padre.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Kerigmata Petrou	Judeocristianismo con influjo gnóstico	h. 200	Siria		Se ha perdido totalmente pero puede ser reconstruida a través de las *Homilías* y las *Recognitiones* (cf. *Pseudoclementinas*). Carta de Pedro a Santiago y contestación de Santiago.
Pasión de Perpetua y Felicidad	Algunas partes han sido compuestas por la propia Perpetua	h. 202	Norte de África latina	Pasión	Persecución y martirio de ciertos catequistas y catecúmenos (entre ellos destacan Perpetua y Felicidad).
Stromata	Clemente de Alejandría (laico)	h. 200-215	Alejandría	Miscelánea	1) Relaciones entre la filosofía griega y la revelación cristiana. 2) Contenido de la fe y fin del ser humano. 3) Matrimonio cristiano. 4) Martirio y perfección cristiana. 5) Conocimiento sobre Dios mediante el método simbólico. 6) Importancia de la filosofía y la revelación para el cristiano. 7) Características del gnóstico cristiano.
Tertuliano. Padre apologista latino		170-226	Cartago		197: *A los mártires*; *A las naciones* y *Apologético*. 200-206: *Sobre la prescripción de los heréticos*; *Sobre los espectáculos*; *Sobre la idolatría*; *Sobre el bautismo*; *Sobre la oración*; *Sobre la penitencia*; *Sobre el adorno de las mujeres*; *A su mujer*; *Sobre la paciencia*; *Contra los judíos*; *Contra Hermógenes*.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
					207-211 (período premontanista): *Sobre el velo de las vírgenes*; *Contra Marción*; *Sobre el palio*; *Sobre el alma*; *Sobre la carne de Cristo*; *Sobre la resurrección de la carne*; *Sobre la exhortación a la caridad*; *Sobre la corona*; *Scorpiace*; *A Escápula*. 212-225: *Sobre la fuga*; *Sobre la monogamia*; *Contra Práxeas*; *Sobre el pudor*.
Libro de Tomás el Atleta	Gnosticismo	h. 150-250	Nag Hammadi II/7, zona siria.	Diálogo entre el Revelador y (Judas) Tomás	1) Catecismo en forma de breves preguntas y una explicación más amplia del maestro. 2) Sermón o monólogo escatológico de Jesús.
Actas de Pilato o *Evangelio de Nicodemo*		Mediados del siglo II (fuentes). Redacción: siglo IV		Evangelio de la pasión y resurrección	1) *Actas de Pilato:* cc. 1-16. Proceso contra Jesús. 2) *Descenso de Cristo a los infiernos*. Continuación de las *Actas*. José de Arimatea argumenta a favor de la resurrección de Jesús ante el consejo de ancianos por la existencia de otros resucitados y las maravillas que obró en el infierno.
Hechos de Tomas	Fuerte influjo gnóstico	Inicios del siglo III	Siria	Hechos apócrifos	Misión de Tomás en la India: la obra está dividida en trece *praxeis* o acciones, donde aparecen la predicación y las curaciones del apóstol.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Octavio	Minucio Félix. Padre apologista latino	217-232	Norte de África	Apologética	1) Introducción (cc. 1-4). 2) Defensa del paganismo y crítica del cristianismo (cc. 5-13). 3) Intermedio (cc. 14-15). 4) Defensa de cristianismo (cc. 16-38). 5) Epílogo (cc. 39-40).
Enseñanza autorizada o *Discurso soberano*	El autor podría ser un judío helenista seguidor de Filón de Alejandría	Siglo III	Nag Hammadi VI/3, Alejandría	Tratado teológico que utiliza elementos del orfismo, el platonismo, hermetismo, el judaísmo y el cristianismo gnóstico	1) Origen del alma en el mundo superior. 2) Caída del alma. 3) El Padre preexistente y los mundos celestes. 4) Lucha contra los adversarios del alma por el conocimiento. 5) Iluminación y reintegración del alma.
Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada	Gnosticismo de influencia hermética	Siglo III	Nag Hammadi VI/5, Alejandría	Tratado teológico donde se describe la experiencia gnóstica de iniciación	1) Discurso preparatorio. 2) Oración para alcanzar sabiduría. 3) Plegaria inteligible. 4) El Padre preinteligible. 5) La plegaria silenciosa. 6) El reposo filial. 7) Culminación de la experiencia gnóstica. 8) El libro secreto. 9) Salvaguarda del libro.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Pseudo-Clementinas	Judeocristianismo	Siglo III	Siria	Novela con final didáctico	1) *Veinte homilías* con sermones misioneros de san Pedro, seleccionados por Clemente. Delante de ellas hay dos cartas, una de san Pedro y otra de Clemente, dirigidas a Santiago. 2) *Diez libros de las Recogniciones*, cuyo texto íntegro se encuentra solo en la traducción latina de Rufino. La parte narrativa es muy parecida a la de las homilías. 3) Dos *extractos griegos* de las homilías. 4) Dos *extractos árabes* de las homilías y las *Recogniciones,* que omiten los discursos largos.
Didascalia	Desconocido	Inicios del siglo III	Siria	Literatura canónica	1) Libro I: normas de conducta de hombres y mujeres. 2) Libro II: acerca del episcopado. 3) Libro III. viudas, diáconos y diaconisas. 4) Libro IV: huérfanos, limosna, educación de los hijos. 5) Libro V: mártires, resurrección de Cristo. 6) Libro VI: herejías, constitución de la Iglesia, papel de los apóstoles.
Sabiduría de Jesucristo	Gnosticismo	Inicios del siglo III-Mediados del siglo III	Papiro Berlín 8502, Nag Hammadi. Códice III/4, Egipto	Diálogos del Salvador	Aparición de Jesucristo a los Doce y a las mujeres, introducción contra los filósofos, el Dios supremo como ser y padre, el Hombre Inmortal, el Salvador, la fe-Sabiduría y la gota de luz, el himno del Salvador, los 360 cielos, la iglesia de la *Ogdóada*, la gnosis superior y la despedida del Salvador.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Tradición apostólica	Atribuida a Hipólito de Roma	h. 215	¿Roma?	Manual litúrgico	Ministerios de la comunidad cristiana y sus ritos de ordenación. Catecumenado, bautismo, confirmación y eucaristía, ayuno, oración... En conexión con la *Didascalia apostolorum* (mediados del siglo III) y las *Constituciones apostólicas* (finales del siglo III).
Pistis Sofía	Gnosticismo	Mediados del siglo III	Egipto	Diálogos del Salvador	Cuatro libros pertenecientes al Codex Askewianus con revelaciones de Jesús a sus discípulos justo después de su resurrección (libro IV) o doce años después (libros I-III). El libro IV es el más antiguo. A Pistis Sophia se la menciona solo en los tres primeros libros, donde Cristo da instrucción sobre ella.
Las tres estelas de Set	Gnosticismo setiano	Mediados del siglo III	Nag Hammadi VII/5, Alejandría	Himno de bendición con contenido doctrinal	1) Himno dedicado a Adamás, el Hombre inmortal. 2) Canto a Barbeló, la *Prónoia* o Preconocimiento divino en su doble poder generador y regenerador del Hijo o Intelecto. 3) Barbeló, pero ahora en su aspecto final, integrada en el Todo.
Tratado tripartito	Gnosticismo valentiniano	Mediados del siglo III	Nag Hammadi I/4	Tratado de teología	1) Descripción del Padre y de las emanaciones (eones, *logos*, Salvador). 2) Plasmación del ser humano y expulsión del paraíso. 3) Venida y encarnación del Salvador.

Obra	Autor/Grupo	Fecha	Zona	Género	Contenido
Oración de Pablo	Gnosticismo valentiniano	Mediados del siglo III	Nag Hammadi I/5	Plegaria	Oración atribuida a Pablo, apóstol de los misterios de la muerte y la resurrección, para alcanzar el conocimiento último, que es el que aporta la liberación.
Sobre el origen del mundo. Antiguamente conocido como *Escrito sin título*	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo III	Nag Hammadi II/5, muy cercano a Egipto.	Tratado doctrinal con intenciones apologéticas	1) Teogonía: el lapso de Sofía, el Demiurgo, los arcontes planetarios, la entronización de Sabaot y la rebelión de Yaldabaot. 2) Antropogonía: el ser humano espiritual, intermedio: Eros y paraíso; el ser humano espiritual, psíquico y terrenal, la mujer terrenal, el ciclo del paraíso, otro intermedio: los animales de Egipto, y la humanidad). 3) Escatología: el Salvador, la consumación.
Primer apocalipsis de Santiago	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo III	Nag Hammadi V/3, Egipto	Diálogo del Salvador	Ascensión celeste experimentada gnósticamente por Santiago, maestro por excelencia y primer intermediario entre el Señor y los iniciados. 1) Etapa de la docencia preparatoria anterior a la de los hechos de la pasión. 2) Etapa posterior a la resurrección, donde se muestra la esencia encerrada en las palabras y la aventura del ascenso y descenso hacia el Padre desconocido del Salvador.

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
El pensamiento de Norea	Gnosticismo valentiniano	Finales del siglo III	Nag Hammadi IX/2, Alejandría	Oda o himno dirigido a Norea	1) Invocación dirigida a la tríada del Padre, el Pensamiento y el Intelecto. 2) Invocación a Norea. 3) Actividad de Norea, como miembro del Intelecto. 4) Restauración de Norea.
Marsanes	Gnosticismo setiano de influjo pitagórico y neoplatónico	Finales del siglo III	Nag Hammadi X	Apocalipsis con ciertas parénesis o exhortaciones	1) Ascensión de Marsanes por tres niveles: el universo sensible, material y psíquico; el orden inteligible; el orden de Barbeló o preinteligible. 2) Instrucción de las fórmulas que encierran el conocimiento.
El Trueno, la mente perfecta	Gnosticismo	Desconocida	Nag Hammadi VI/2	Mixto: tratado, aretalogía y diatriba	División entre la Eva superior, viva semejanza de Sofía, dividida a su vez entre una Sofía superior y una Sofía inferior, que con la caída en el mundo recibe una calificación muy negativa («prostituta»), y una Eva inferior.
Allógenes	Gnosticismo setiano	Finales del siglo III	Nag Hammadi XI/3, Alejandría	Discurso de revelación	1) Seis (o cinco) revelaciones de Youel, el revelador divino. 2) Visión apocalíptica explicada por entes divinos.
Testimonios marcionitas	Marcionismo	Mediados del siglo II-finales del siglo IV	Asia Menor,	Exégesis Tratados teológicos	

OBRA	AUTOR/GRUPO	FECHA	ZONA	GÉNERO	CONTENIDO
Evangelio de Bartolomé		Siglos III-V	¿Egipto?	Tratado por preguntas y respuestas de Jesús y María	Bartolomé se encuentra a Jesús resucitado y le pregunta por los misterios del reino de los cielos. Bartolomé y otros apóstoles se encuentran con María y le piden que cuente cómo sucedió la anunciación y la concepción de Jesús.

Selección bibliográfica [1]

Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo,* Verbo Divino, Estella ³2009.
Álvarez, David, *Die Religionpolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission,* Herder, Friburgo, Basilea y Viena 1999.
Álvarez, David, *Pablo y el Imperio romano*, Sígueme, Salamanca 2009.
Arens, Eduardo y Díaz Mateos, Manuel, *Apocalipsis, la fuerza de la esperanza.* CEP, Lima, Perú 2000.
Balch, David L., *Let Wives be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Scholars, Chico CA 1981.
Barnett, Paul, *The Birth of Christianity. The First Twenty Years,* Eerdmans, Cambridge 2005.
Barbaglio, Giuseppe, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989.
Bauckham, Richard (ed.), *The Book of Acts in its First Century Setting. Vol. 4: Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids 1995.
Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, SCM, London 1972.
Baumgarten, Albert I., *The Flourishing of the Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Brill, Leiden, Nueva York y Colonia 1997.
Beard, Mary, North, John y Price, Simon, *Religions of Rome. Vol. 1 & 2*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
Becker, Jürgen (ed.), *Christian Beginnings. Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times,* Westminster/John Knox Press, Louisville 1993 (el original alemán es de 1987).
Berardino, Angelo di (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana* I y II, Sígueme, Salamanca 1991-1992.

[1] Presentamos una selección de los libros más importantes que se citan a lo largo de esta obra. En las notas de pie de página hay una bibliografía más amplia y especializada.

Bernabé, Carmen, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1994.
Bernabé, Carmen (ed.), *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, Verbo Divino, Estella 2007.
Bernabé, Carmen y Gil, Carlos (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008.
Boyarin, Daniel, *Border lines: the partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
Braccht Branham, Robert y Goulet-Cazé, Marie-Odile (eds.) *Los cínicos*, Seix Barral, Barcelona 2000.
Brown, Raymond*, La comunidad del discípulo amado.*
Brown, Raymond, *Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron,* DDB, Bilbao 1998.
Collins, John Joseph, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianit,.* Crossroad, Nueva York 1984.
Cameron, Ron y Miller, Merrill P. (eds.), *Redescribing Christian Origins*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2004.
Conzelmann, Hans, *Geschichte des Urchristentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1978.
Crossan, John D. y Jonathan L. Reed, *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2006.
Crossan, John D., *El nacimiento del cristianismo,* Sal Terrae, Santander 2002.
Destro, Adriana y Pesce, Mauro, *Cómo nació el cristianismo joánico. Antropología y exégesis del evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002.
DeConnick, April, *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature,* T&T Clark Continuum, Nueva York y Londres 2001.
Dunn, James D. G., *Beginning from Jerusalem. Christianity in the Making Vol. 2*, Eerdmans, Grand Rapids 2009.
Dunn, James D. G., *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press-Trinity Press international, Londres y Filadelfia 1991.
Engberg, Jakob, *Impulsore Chresto. Opposition to Christianity in the Roman Empire c. 50-250 AD* (ECCA 2), Peter Lang, Frankfurt del Meno 2007.
Esler Philip (ed.), *Modelling Early Christianity. Social Scientific Studies of the New Testament in its Context,* Routledge, Nueva York y Londres 1995.
Estévez, Elisa, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008.
Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica I – II,* BAC, Madrid 1973.
Friesen, Steven J., *Imperial Cults and the Apocalypse of John. Reading Revelation in the Ruins.* Oxford University Press, Oxford 2001.

Garriba, Darío y Tanzarella, Sergio (eds.), *Giudei o Cristiani? Quando nasce il cristianesimo?,* Il Pozzo di Giacobbe, Napoli 2005.

Gil Arbiol, Carlos, *Primera y segunda cartas a los Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella 2004.

Bernabé, Carmen y Gil, Carlos (eds.), véase arriba.

Guijarro Oporto, Santiago, *Fidelidades en Conflicto. La Ruptura con la Familia por Causa del Discipulado y la Misión en la Tradición Sinóptica,* Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998.

Guijarro Oporto, Santiago, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007.

Guijarro Oporto, Santiago (ed.), *Los comienzos del cristianismo,* Publicaciones de la Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 2006.

Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México 1998.

Halbwachs, Maurice, *La memoria colectiva,* Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2004.

Hengel, Martin, *Studies in the Gospel of Mark,* SCM Press, London 1985.

Hengel, Martin, *DieVier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus,* Mohr Siebeck, Tubinga 2008.

Hill, Craig C., *Hellenists and Hebrews: Reappraising Division within the Earliest Church*, Fortress Press, Minneapolis 1992.

Holmberg, Bengt y Winninge, Mikael (eds.), *Identity Formation in the New Testament* (WUNT 227), Mohr Siebeck, Tubinga 2008.

Horsley, Richard A. (ed.), *A People's History of Christianity. Volume 1. Christians Origins*, Fortpress, Minneapolis 2005.

Horsley, Richard A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman Imperial society*, Trinity Press International, Harrisburg PA 1997.

Kelber, Werner, *Tradition orale et écriture,* Lectio Divina 145, Cerf, París 1991.

Kirk, Alan y Thatcher, Tom (eds.), *Memory, Tradition and Text. Uses of the Past in Early Christianity,* (Semeia Studies 52), Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.

Klauck, Hans-Josef, *The Religious Context of Early Christianity. A Guide to Graeco-Roman Religions*, Fortress, Minneapolis 2003.

Köster, Helmut, *Ancient Christian Gospels,* Trinity Press International, Harrisburg 1990.

Köster, Helmut, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988.

Lieu, Judith, *Neither Jew nor Greek? Constructing early Christianity*, T&T Clark, Londres 2005.

Lohmeyer, Ernest, *Galiläa und Jerusalem*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1936.

MacDonald, Margaret Y., *Las comunidades paulinas: estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994.

MacDonald, Margaret Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Verbo Divino, Estella 2004.

Malina, Bruce J., *El Mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

Mayer, Jean-Marie, Pietri, Charles y Luce, Vauchez, André y Venard, Marc (dirs.), *Histoire du Christianisme. Tome I. Le nouveau peuple (des origines à 250),* DDB, París 2000.

Meeks, Wayne A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988.

Milavec, Aaron, *The Didache. Faith, Hope and Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 C.E.*, The Newman Press, Nueva York y Nahwah N. 2003.

Miquel, Esther, *Amigos de Esclavos, Prostitutas y Pecadores*, Verbo Divino, Estella 2007.

Mitchell, Margaret M. y Young, Frances M. (eds.), *The Cambridge History of Christianity. I. Origins to Constantine,* Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Montserrat Torrents, José, *El desafío cristiano. Las razones del perseguidor*, Muchnik, Madrid 1992.

Nussbaum, Martha C., *La Terapia del Deseo. Teoría y Práctica de la Ética Helenística*, Paidós, Barcelona 2003.

Ora, Limor y Guy, G. Stroumsa (eds.), *Christians and Christianity in the Holy Land*, Brepols, Turnhout 2006.

Osiek, Carolyn, MacDonald, Margaret Y. y Tulloch, Janet H., *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva*, Sígueme, Salamanca 2007.

Penna, Romano, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* DDB, Bilbao 1994.

Pesce, Mauro y Adriana Destro, *Antropologia delle origini cristiane*, Laterza, Bari-Roma 1995.

Pikaza, Xabier, *Apocalipsis.* Verbo Divino, Estella 1999.

Piñero, Antonio y Cerro, Gonzalo del (eds.), *Hechos apócrifos de los Apóstoles. II. Hechos de Pablo y Tomás*, BAC, Madrid 2005.

Piñero, Antonio, Montserrat, José y García Bazán, Francisco, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II. Evangelios, Hechos, Cartas,* Trotta, Madrid 1999.

Piñero, Antonio (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* El Almendro-Universidad Complutense, Córdoba y Madrid 1993.

Räisänen, Heikki, *The Rise of Christian Beliefs. The Thought World of Early Christians*, Fortress Press, Minneapolis 2010.

Rivas, Fernando, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008.

Ross, Shepard Kraemer y D'Angelo, Mary Rose (eds.), *Women and Christian Origins*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford 1999.
Ruiz Bueno, Daniel, *Padres Apostólicos, edición bilingüe completa* (BAC 65), BAC, Madrid [5]1985.
Sachot, Maurice, *La invención de Cristo. Génesis de una religión,* Biblioteca Nueva, Madrid 1998.
Sandt, Huub van y Jürgen K. Zangenberg (eds.), *Matthew, James, and Didache. Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (SBL Symposium 45), Society of Biblical Literature, Atlanta 2008.
Santos Otero, Aurelio, *Los evangelios apócrifos,* BAC, Madrid 1988.
Santos Yanguas, Narciso, *Cristianismo e Imperio romano durante el siglo I*, Ediciones clásicas, Madrid 1991.
Schenke, Ludger, *La comunidad primitiva. Historia y teología*, Sígueme, Salamanca 1999.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1991.
Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989.
Sotomayor, Manuel y Fernández Ubiña, José (coords.), *Historia del cristianismo. 1. El mundo antiguo,* Madrid 2003.
Stegemann, Ekkehard W. y Stegemann, Wolfgang, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001.
Thatcher, Tom, *Greater than Caesar. Christology and Empire in the Fourth Gospel.* Fortress Press, Minneapolis 2009.
Theissen, Gerd, *La religión de los primeros cristianos,* Sígueme, Salamanca 2002.
Theissen, Gerd, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Sígueme, Salamanca 2005.
Theissen, Gerd, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.
Theissen, Gerd, *La redacción de los evangelios y la política eclesial. Un enfoque socio-retórico,* Verbo Divino, Estella 2002.
Vidal, Senén, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús: el evangelio y las cartas de Juan*, Sígueme, Salamanca 1997.
Vidal, Senén, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996.
Vielhauer, Philip, *Historia de la literatura cristiana primitiva: introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Santos Padres*, Sígueme, Salamanca 1991.
Vouga, François, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates,* Verbo Divino, Estella 2001.
Wedderburn, Alexander J. M., *A History of the First Christians*, T&T Clark, Londres 2004.
White, L. Michael, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007.
Winter, Bruce W., *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003.

Contenido